

LAVAL THÉOLOGIQUE
ET PHILOSOPHIQUE

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME X

1954

NUMÉRO 1

PRESSES UNIVERSITAIRES LAVAL
QUÉBEC, CANADA

NOS COLLABORATEURS

- M. CHARLES DE KONINCK, docteur en philosophie, est professeur de philosophie de la nature à la Faculté de philosophie de l'Université Laval et professeur auxiliaire à la Faculté de théologie.
- M. l'abbé JOHN JOSEPH GRIFFIN, docteur en philosophie de Laval, est professeur au Noviciat Our Lady of Mercy, Madison, Connecticut.
- M. PAUL GERMAIN, docteur en philosophie de Laval, est professeur à l'Académie de Québec.
- M. ROBERT LABRIE, docteur en philosophie de Laval, est professeur à l'Université Saint-Joseph, Nouveau-Brunswick.
- Le R. P. JEAN LANGLOIS, S.J., docteur en philosophie de Laval, est professeur au Scolasticat de l'Immaculée-Conception, Montréal.
- M^{gr} FERDINAND VANDRY, P.A., V.G., docteur en théologie, est recteur de l'Université Laval.

SOMMAIRE

1. JOHN JOSEPH GRIFFIN. — The Interpretation of the Two Thomistic Definitions of Certitude.....	9
2. ROBERT LABRIE. — Note sur la définition aristotélicienne du temps.....	36
3. CHARLES DE KONINCK. — La part de la personne humaine dans l'œuvre de Rédemption.....	44
4. M ^{gr} FERDINAND VANDRY. — The Nature of Mary's Universal Queenship.....	54
5. PAUL GERMAIN. — L'étude des éléments dans le <i>De Coelo</i> et dans le <i>De Generatione et Corruptione</i>	67
6. JEAN LANGLOIS, S.J. — Aperçu sur « la philosophie des valeurs »	79

QUODLIBETA :

Du bien qui divise l'être, p. 99. — « In Signum, Cui Contradicetur », p. 104. — Réponse à une demande de précision, p. 107. C. D. K.

SOMMAIRE DES REVUES.....	121
--------------------------	-----

AVERTISSEMENT

Le premier numéro du volume IX du Laval théologique et philosophique paraîtra en septembre 1954 ; le deuxième, en janvier 1955.

The Interpretation of the Two Thomistic Definitions of Certitude

If one accepts Thonnard's crediting Balmes with being the first of the precursors of the modern Thomistic restoration,¹ neo-Thomism has reached the rather respectable age of one hundred,² which is to say that it is old enough to have a history and to reflect upon it with profit. One of the most interesting aspects of that history is surely the development of the reflective and critical spirit in the elaboration of the theory of knowledge and in the controversies which have contributed to that elaboration. Central to this phase of the history of neo-Thomism is the concept of certitude and one is even tempted to claim that the stages of this part of its growth could be marked upon the sole basis of the different attitudes towards certitude, and more specifically of the various estimates of its importance, represented and maintained by the long line of writers, from Balmes to Van Steenberghen, who have addressed themselves to this problem.

I. MERCIER'S INTERPRETATION

The intention of this brief paper is not, however, to relieve such a claim of its appearance of extravagance. No more is it to present even a résumé of the positions taken relatively to certitude by the Thomists who have in one sense or another occupied themselves with it over the century past. Much less is it to offer a critique of all these positions. It intends rather to concentrate upon a single aspect of what would appear to be the crucial phase of the neo-Thomist theory of knowledge, the epistemology of Cardinal Mercier.

Even this narrow focus is not motivated by a mere historical curiosity, though it is not entirely devoid of interest from the point of view of pure history since it directs attention to an essential element of Mercier's teaching which seems to have been completely overlooked in the course of the discussion between the Old and the New Dogmatists. For a Thomist, the principal value attaching to any other Thomist's presentations is the help they can give him for the understanding of St. Thomas. It is mainly with an eye for such assistance that he reviews the work of his predecessors and scans the productions of his contemporaries. Thus, the single-mindedness of

1. Cf. F.-J. THONNARD, A.A., *Précis d'Histoire de la Philosophie*, Desclée, Paris, 1946, p.939.

2. Counting only from the date of the appearance of the French translation: J. BALMES, *Philosophie fondamentale*, trans. MANEC, Lardinois, Liège, 1852.

this paper derives chiefly from the fact that Mercier places an entirely original interpretation upon two basic texts of St. Thomas which define certitude. Hence the problem that concerns us is whether his reading of these texts is acceptable. Since the question of definition is here involved, the issue could easily be broadened to include the total Thomistic concept of certitude. Clearly so vast an area cannot possibly be covered in this small space. Nonetheless it is hoped that the sole solution of the problem of the acceptability of Mercier's interpretation of these texts will provide at least the starting-point for the determination of the whole of St. Thomas's teaching on certitude and, incidentally, the basis for the refutation of any such doctrine as Mercier's.

Two doctrines will forever be associated with Mercier's name in the field of epistemology : the so-called universal doubt and the distinction between spontaneous and reflex certitude.¹ For both of them he was careful to establish in some sense or other a foundation in the text of St. Thomas.

Considered only from the point of view of the Thomistic texts which Mercier adduces as his justification for these two doctrines, the powerful and highly instructive criticisms directed against Mercier's position by such men as Du Roussaux,² de Tonquedec,³ and Sullivan⁴ are somewhat disappointing in that they give their whole attention to the "universal doubt," and entirely neglect the distinction between spontaneous and reflex certitude. This situation seems all the more anomalous in the light of the fact that, though Mercier's endeavor to ground the distinction of the two certitudes in St. Thomas is explicit and direct, he nowhere appeals to St. Thomas in support of a real doubt⁵ and in fact invokes his authority only

1. It should not be thought, however, that this statement is meant to imply that MERCIER was the first to speak of a certitude deriving from a reflex act. JOHN OF ST. THOMAS criticizes VASQUEZ' idea that theology is more certain than the other sciences, not because the faith upon which it is based is more certain than scientific knowledge, but only in virtue of a reflex act by which we judge that theological knowledge cannot be false. Cf. *Cursus Theologicus*, T.1, disp.2, a.9. n.8. Cf. also *Cursus Philosophicus*, Log., II Pars, q.23, a.3 (pp.741b-746b in REISER's edit.) ; Phil. Nat., IV Pars, q.10, a.4 (pp.322b-332a) and a.5 (pp.333b-338a).

2. Cf. L. DU ROUSSAUX, "Le Néo-Dogmatisme" in *Revue néo-scholastique de Philosophie*, Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 1911, pp.537-563.

3. Cf. J. DE TONQUEDEC, *La Critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris, 1929, pp.441ff.

4. Cf. J.-B. SULLIVAN, *An Examination of the First Principles in Thought and Being in the Light of Aristotle and Aquinas*, Catholic University, Washington, D.C., 1939, pp.43ff, 51ff.

5. Cardinal MERCIER, in fact, makes it very clear that the methodical doubt which he advocates is in no sense a real doubt. Cf. D. J. MERCIER, *Critériologie générale ou Traité général de la certitude*, Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 8^e édit., 1923, pp.68-73. This is a principal difference between MERCIER and JEANNIÈRE. Cf. R. JEANNIÈRE, S.J., *Critériologia vel Critica Cognitionis Certae*, Beauchesne, Paris, 1912, p.113.

for what turns out to be nothing more serious than a positive doubt about mediate propositions.¹

If Mercier's interpretation of the texts in which he claims to find St. Thomas making a distinction between spontaneous and reflex certitude thus still stands without direct challenge by his adversaries, it is equally bereft of direct confirmation by those who have in varying degrees aligned themselves with him. Thus, the task taken on by Noël,² who wrote the major reply to Du Roussaux and whose article contains all the elements of the ultimate development of Mercier's original position as we find it in F. Van Steenberghe's *Épistémologie*,³ was to emphasize the value of reflection as the instrument for bringing to light the implications of the act of simple apprehension. This, however, is an entirely different matter from the distinction between spontaneous and reflex certitude and so Noël's dependence upon St. Thomas for the point he is making offers him no opportunity to evaluate Mercier's interpretation.

The consequence of these different emphases is that there still remains untouched a problem of textual criticism which cannot fail to arouse the interest of any Thomist. Mercier has made a suggestion for the interpretation of two texts of St. Thomas which, entirely apart from their indispensability to Mercier's own doctrine, must be examined to see whether they can bear the construction Mercier puts on them. The first part of this article, then, will be devoted to this scrutiny. The second part will develop at somewhat greater length some of the implications of points raised in the course of the refutation of Mercier's interpretation and will show, from a consideration of the subject of certitude, that certitude is an analogous term.

1. Mercier's Statement of His Interpretation

The two texts with which we are concerned here are the two definitions of certitude which St. Thomas gives in the third Book of his *Commentary on the Sentences*. He formulates the first definition in the following terms: "... It must be said that certitude is nothing else than the determination of the intellect to one thing."⁴ The second reads as follows: "... It must be said that the firmness of the adherence of the cognitive power to its knowable object is properly called certitude."⁵

1. *Op. cit.*, p.116ff.

2. Cf. M^{re} L. NOËL, "Le thomisme et le point de vue critique", in *Revue de Philosophie*, Rivière, Paris, 1919, pp.34-51.

3. Cf. F. VAN STEENBERGHE, *Épistémologie*, édit. de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 1945.

4. In *III Sent.*, d.23, q.2, a.2, sol.3.

5. In *III Sent.*, d.26, q.2, a.4.

The question which occurs at once is that of the relationship between these two definitions. Are they really two definitions or are they just two ways of saying the same thing?

Almost alone among modern writers,¹ Mercier has at least made an attempt to answer these questions. It is worth listening to his explanation to see what he has to offer :

Certitude envisaged in itself, as a psychological reality, independently of the causes which engender it, is the fixity of the intellect upon its sole object, "certitude is nothing else than the determination of the intellect to one thing." Envisioned in relationship to the cause which engenders it, certitude is the firm adhesion of the intellect to an object which is known to it, "the firmness of the adherence of the intellect to its cognoscible object"; more explicitly, it is the repose of the intellect in the conscious possession of the truth.²

A good deal earlier in his work, Mercier has also made the following remark :

The fixity of the mind in its adhesion to a unique term is *certitude*. When St. Thomas considers this latter from the psychological point of view he defines it : "*The determination of the intellect to one thing*. Certitude is nothing else than the determination of the intellect to one thing."³

In order to appreciate the full force of this interpretation, it is necessary to understand the clear distinction which Mercier makes between spontaneous and reflex certitude. The former is a psychological state which, before being submitted to a process of scientific justification through reflection, is a purely subjective, infra-scientific mental attitude, important, indeed from several points of view but useless as such as the starting-point of a critical philosophy. This spontaneous certitude is, then, defined without reference to its causes. It is only after reflection has operated upon this spontaneous certitude and so related it to its causes that it becomes a scientific certitude,⁴ a certitude which is justified.⁵

Though he nowhere refers these quotations to the *Commentary on the Sentences*, it is quite obvious that it is the statements made therein by St. Thomas that Mercier has in mind. For him, then, the distinction between St. Thomas's two definitions is reducible to this, that the first considers certitude envisioned in itself as a psycho-

1. Cf. T. PESCH, S.J., *Institutiones Logicales*, Pars I, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1888, p.568, where it might be possible to see an understanding of the first of these two definitions as the material definition of certitude, while the second would be the formal definition. It is not clear, however, that this is what Father PESCH means.

2. *Op. cit.*, p.420.

3. *Ibid.*, p.8 ; cf. also p.16.

4. *Ibid.*, p.115.

5. *Ibid.*, p.40.

logical state or mere psychological reality and independently of the causes which engender it, while the second considers certitude in a very definite relationship to its cause.

2. Preliminary Refutation of Mercier's Interpretation

From a consideration of the definitions themselves, entirely apart from their context, it does not seem possible to agree with Mercier's interpretation. It cannot be maintained that St. Thomas makes explicit mention of "cause" in either definition. From another point of view, however, the cause is mentioned in both. Mercier would likely agree that, if the intellect operates at all, it must have as the object of its act something which is in the line of intelligibility, that is, an intelligible object which specifies it. The "one thing" of the first definition and the "cognoscible object" of the second are presumably meant to signify the objects of the act of intellect. To the degree, then, that the object of its act is the cause of the determination or fixity of the intellect, it must be admitted that the cause is mentioned in both definitions, and not only in the second.

This argument alone would seem to be sufficient to eliminate any possibility of basing upon these definitions of St. Thomas Mercier's distinction of spontaneous and reflex certitude, inasmuch as the former is not a legitimate certitude and has to be justified by the second.

3. Refutation of Mercier's Interpretation Based on the Context

The most striking difference between the two definitions of certitude given by St. Thomas is the generality and simplicity of the first and the verbal fulness of the second. In addition to this, the "properly" of the second definition seems deliberately intended to call attention to the fact that it, and not the first, is the correct definition.

Despite these indices in favor of the second as the better definition, one should not be at all hasty in coming to the conclusion that such is really the case. It would seem to be a sound rule of method that a text must be interpreted in the light of its context. When those definitions are read in their contexts, it would seem that the verbal fulness of the second, far from proving that it is the more precise and accurate and that the first is vague and inexact, serves only (but extremely effectively) to bring out clearly that each definition is designed to point up a different aspect of the same one certitude and that it is in the light of its different purpose that each of them must be understood. If they are thus properly integrated each in its own background, the difference in the terms in which they are expressed should present no difficulty.

Nor does one have to go into the context of the definitions very deeply to appreciate the difference between them. The first definition is given as the principle upon which rests the solution to the objection that "... the act of faith has a lesser certitude than does the act of science,"¹ while the second is stated in answer to the difficulty that "It seems that hope does not have certitude in its act."²

It is obvious at once from the most superficial consideration of the questions in connection with which the definitions are formulated — and, therefore, it is all the more remarkable that Mercier completely ignores the fact — that the first difficulty is wholly and exclusively concerned with virtues which are resident in the intellect, while the second includes also a reference to the will, in which faculty hope is subjected.³

In view, then, of the different implications of the two questions, there is no occasion for surprise that St. Thomas does not expressly mention "cognitive faculty" and "knowable object" in the first definition as he does in the second. To do so would clearly be pointless. The emphasis "cognitive-cognoscible" can be presumed without very deep reflection as intended to set up an opposition between what it defines and something else which is not so immediately related to cognition. From this aspect, there is clearly no opposition between faith and science. But it is equally plain that a certain opposition can be found between faith and hope, in the sense that the intellect, which is perfected by faith, is a cognitive faculty while the will, which is the subject of hope, is not.

The difference between the way in which the two definitions of certitude are worded is thus easily explicable. It comes down quite simply to the fact that, however much they may be shown later to differ in other respects, both the certitude of faith and the certitude of science are alike in that they are both certitudes of the intellect, while the certitude of faith differs from the certitude of hope at least in this, that the former is a certitude of the intellect and the latter a certitude of the will. The fact that the second question is concerned with hope makes it much more than likely that it is the difference between the certitude of faith and the certitude of hope which St. Thomas wishes to underline in the second definition. Thus, to specify, in the second definition, the firmness of adhesion that is peculiar to the cognitive faculty makes perfect sense.

There still remains, however, the question concerning the use of the term "properly" in the second definition. If what has just been said is true, it would seem that this normally very significant word is here utterly meaningless, which is most unlikely.

1. *In III Sent.*, d.23, q.2, qa.3.

2. *In III Sent.*, d.26, q.2, a.4.

3. Cf. *IIa IIae*, q.18, a.1.

Once again, it is only when the two definitions are taken entirely out of their contexts and read in isolation that one can be led to think that St. Thomas uses the "properly" to contrast one definition with the other.

Before giving the second definition, St. Thomas first mentions a theory which certain theologians have proposed as an explanation of the difference between the certitude of faith and that of hope. According to them, the certitude of faith is universal and absolute, whereas the certitude of hope is particular and conditional.

St. Thomas finds this theory defective, because the difference between universal and particular is not enough to constitute an essential difference or to necessitate different habits. The consequence of such a distinction would be that faith would not be a different habit from hope, nor would faith and hope be subjected in different powers. This conclusion, as he says, is entirely false.

He then proposes his own explanation of the difference between the certitude of faith and the certitude of hope in opposition to the theory which he has just rejected ; and it is upon the proper notion of certitude, as distinct from the notion referred to as false, that he bases his answer. Thus he says : " And therefore another explanation must be given, namely, that the firmness of the adherence of the cognitive power to its knowable object is properly called certitude." ¹

The difficulty caused by the "properly" is as easily resolved as that. It does, indeed, make a contrast, but the contrast is between St. Thomas's concept of certitude and the incorrect concept of other theologians, not between the first and second definitions.

Consequently, even an approximate idea of the relationship existing between the two definitions and their respective settings shows up Mercier's interpretation as being based upon a preconception that is unsupported not only by the definitions considered in themselves but also by their contexts. It becomes clear at once that the two are parallel definitions of the same intellectual certitude. Aside from the "properly," which has been shown to be without significance in a comparison of the two and can, therefore, be left out altogether in an attempt at correlating them, their terms are seen to correspond in the following way :

determination	firmness of adherence
of the intellect	of the cognitive power
to one thing	to its cognoscible object.

The fact that the terms in the second definition are somewhat more explicit than those in the first has already been explained on the ground that they are intended to emphasize the fact that certitude

1. In *III Sent.*, d.26, q.2, a.4, c.

in the proper sense is an affair of the cognitive faculty, as opposed to the wider meaning which it has when it is attributed to the will.

One should not fail to notice further that Mercier's explanation of the two definitions not only imposes upon them a burden which they cannot sustain, when St. Thomas never intended such a meaning ; but it also rejects in large measure their real significance inasmuch as it tries to make very determinate what St. Thomas quite deliberately leaves indeterminate. In St. Thomas's statement of the definitions there is not the slightest hint of a distinction between one and the other within the area of intellectual certitude. Both are perfectly applicable to every kind of intellectual certitude without exception.

When Mercier tries to twist the two definitions to fit his own preconceived notion of their meaning, he states that the first makes no mention of the cause of certitude while the second does, and that this is what constitutes the difference between them. It has already been shown above that this interpretation cannot be defended and that its falsity is apparent even without reference to the contexts of the definitions.

When the definitions are now read in their contexts, it becomes possible to appreciate the additional fact that explicit mention of the cause of certitude is exactly the thing which St. Thomas avoids in both definitions. He consistently maintains this indefiniteness even in the second definition, in which he is comparatively more express than in the first, so that he can emphasize the proper concept of certitude and make a clear-cut distinction between it and the wider meaning of the term. It is especially instructive to remark how he preserves this lack of specification, and yet remains sufficiently specific to give an adequate answer to each of the difficulties in question.

The reason for St. Thomas's precise indefiniteness here is not at all hard to understand. What he needs as the foundation of his solution to the first of the two problems with which he is faced is the most general possible definition of intellectual certitude. This is so because the whole range of intellectual certitude is involved in the question concerning faith and science and their relative certitude. Obviously, then, he must here define intellectual certitude in all its amplitude. A more restricted definition would be the definition of a specific type of certitude and would, therefore, be useless as the starting point of his resolution.

The second question which he is called upon to answer is somewhat more intricate from the point of view of intellectual certitude. The principle of his resolution here must be the proper concept of certitude as opposed to a wider concept. But the proper concept refers to intellectual certitude exclusively. At the same time, of course, it involves intellectual certitude in all its extension. Thus, he must here formulate a definition which will stress the thoroughly intellectual character of the proper concept in order to eliminate any

possible confusion with a wider signification, and he must accomplish this without wording the definition in such a way that any kind of intellectual certitude could be excluded.

One might even go so far as to say that St. Thomas's primary and immediate concern in stating the first definition is not to emphasize the intellectual character of the certitude with which he is there engaged. No one would deny that both the certitude of faith and that of science are intellectual certitudes. His purpose is rather to establish a definition of certitude wide enough to include every type of intellectual certitude, in order to forestall any objection concerning its use as the principle of his solution of the question under consideration. So, he begins with the most universal and all-embracing concept of intellectual certitude possible.

In the second definition, on the other hand, his attention is occupied first of all by the proper notion of certitude with its implication of a strictly intellectual character. Thus, it is only secondarily that he adverts to the fact that his statement of this definition must not fail to make room for every kind of intellectual certitude. But even if this latter consideration is only secondary, it is nonetheless extremely important, because any carelessness about it would result in a mis-statement of the proper concept.

Whether the order of these considerations be relevant or no, the important thing is that in both cases St. Thomas must frame the widest possible definition of intellectual certitude, consistent with the solution of each of the questions he is treating. How well he succeeds in making the second definition as general as the first is evident from the comparison, made above, between the elements of one definition with those of the other.

If, however, the "one thing" of the first definition and the "knowable object" of the second are taken to stand for the object which causes the certitude defined, then there is no possibility of including the certitude of faith in these definitions. The reason is, of course, that the certitude of faith is not caused by the object, but imperated by the will.¹ Thus, Mercier's interpretation places on these definitions the very limitation and restriction which it is St. Thomas's intention to avoid.

It is, in fact, the noncommittal character of the "one thing" and of the "knowable object" which makes the two definitions capable of being applied both to the certitude of faith and to the certitude of understanding and of science. Both certitudes are alike in that they are determinations of the intellect. They are also alike in that they are determinations to one thing, or the firmness of adhesion to a knowable object. But to go beyond that and to make of the

1. "Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter . . . In fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat" (*In III Sent.*, d.23, q.2, a.2, sol.3). —

“one thing” and the “knowable object” an actually known object which determines the intellect, is to destroy the universality of the definition of intellectual certitude and totally to misunderstand St. Thomas’s whole point and purpose.

II. THE SUBJECT OF CERTITUDE IN THE PROPER SENSE

It should be rather obvious that the foregoing explanation of the meaning of St. Thomas’s definitions of certitude, while adequate as a refutation of Mercier’s understanding of them, is seriously in need of further precision. The mere advertence to one or two points involved in that explanation will make this clear. There is, for example, the frequent statement that the proper concept of certitude includes intellectual certitude alone, reference being made at the same time to a wider meaning of the term “certitude.” This has the appearance of an unwarranted assumption, especially in view of the fact that the second definition might seem to imply something more than intellect in the broader term “cognitive.” Furthermore, stress is placed upon a concept of certitude which will include the whole range of intellectual certitude. But the expression “the whole range of intellectual certitude” is ambiguous in that it may be understood to refer either to all three acts of the intellect or to the ability of the intellect to know both naturally knowable and supernaturally revealed truth.

These and other related problems can be resolved satisfactorily only by a consideration of the subject of certitude. This will in turn show that certitude is an analogous term, and it is primarily to the manifestation of its analogous character that the present section of this article is directed. Though it is recognized that, as St. Thomas remarks,¹ the essential judgment of certitude is to be made on the basis of its cause, a discussion of the causes of certitude would go far beyond the limits of this article.

In the course of answering the question whether there is certitude in the act of the virtue of hope — in connection with which he states the second of the two definitions of certitude — St. Thomas considers the objection that certitude does not pertain to hope, because certitude pertains to cognition, while hope does not. This is the first of the four objections stated in this article, and in replying to it St. Thomas makes an extremely important distinction. He says that certitude is primarily and principally in cognition, but that it is also in the works of nature and of virtue by way of similitude and participation: “To the first, therefore, it must be said that certitude is primarily and principally in cognition; but it is in works of nature and of virtue by way of similitude and participation.”²

1. *IIa IIae*, q.4, a.8.

2. *In III Sent.*, d.26, q.2, a.4. ad 1.

This is exactly the same distinction as the one he makes again when explaining the certitude of hope in the *Summa Theologiae*: "... Certitude is found in anything in a twofold way, that is, essentially and by participation. Indeed, it is found essentially in the knowing power; but participatively in everything which is infallibly moved to its end by the knowing power..."¹

It seems that one could hardly miss the meaning of the distinction between essential and participated certitude which St. Thomas makes so clear in these texts. Yet Father L.-M. Regis uses the text quoted last as evidence that St. Thomas transfers the notion of certitude to the will *without any restriction*: "Not only does St. Thomas distinguish in certitude *diverse* elements of which one relates much more to the appetite than to the intelligence, but he transports the notion of certitude into the voluntary domain, and that without any restriction..."²

Not only does he quote this text from the *Summa Theologiae*, but he italicizes the words "Essentialiter... in vi cognoscitiva; participative..." Even more unexpectedly, he goes on immediately to say, in support of his theory, that there is a text in St. Thomas's *Commentary on the Sentences* which says that the subject of the certitude of faith is, not the intelligence, but the will:

... We find an application... of this principle in the *Sentences* where he tells us that the certitude of faith has as its subject the will and not the intelligence: "Science and understanding possess certitude by that which pertains to cognition, namely, the evidence of that to which assent is made. But faith possesses certitude from that which is *outside the genus of cognition*, and in the genus of affection."³

The text from which Father Regis quotes here follows immediately the one in which the first definition of certitude is given. It occurs in direct connection with the question whether the will is the subject of faith, and is given in answer to the second objection to St. Thomas's resolution of that question.⁴ The main body of the response to the principal question has already made it perfectly plain that the intellect is the subject of faith and that the function of faith is to make the intellect readily obedient to the will in matters which are above reason. This much is settled before the objections are taken up at all. The whole response from which Father Regis quotes only two sentences is made up of three. The last sentence is: "... And therefore science and understanding are, as in [their] subject, in that from which they derive [their] certitude, but faith is not."

1. *IIa IIae*, q.18, a.4.

2. L.-M. REGIS, O.P., *L'Opinion selon Aristote*, Inst. d'Études médiévales, Ottawa, 1935, p.193.

3. *Ibid.*

4. In *III Sent.*, d.23, q.2, a.3, qa.1: "Videtur quod fides sit in voluntate sicut in subjecto."

Even without the additional sentence, which makes the point that science and understanding differ in their certitude from faith in that they are subjected in the same faculty as that from which their certitude derives, while faith is not subjected in the faculty from which its certitude derives — even without this concluding sentence, there should be no reason for mistaking the fact that, in the two preceding ones St. Thomas is discussing the *cause* of the certitudes of faith, of science and understanding. What he says is, not that the will is the subject of faith, but that the *cause* of the certitude of faith is outside the genus of cognition.

It remains true, then, that for St. Thomas the word “certitude” cannot apply to anything other than the certitude of the intellect without being subject to a certain restriction. When it is attributed to anything other than the intellect, it is always participated certitude that is intended.

Thus, in the development of the second definition of certitude, St. Thomas says that names which pertain to cognition are transferred to natural operations, so that nature is said to operate wisely, infallibly, and to be certain in its tendency to its end. The reason why qualities which properly belong to the intellect can be attributed to the operations of mere nature is, as he explains, that the determination of nature comes from the divine Wisdom. In this sense, the works of nature are like works of art, insofar as nature tends to its end by determined means.¹ The determination of nature is, then, an effect of the divine art, which directs natural things to their ends. This brings to mind at once the famous definition of nature given in St. Thomas's *Commentary on the Physics*.²

If the sense of “certitude” can thus be extended to effects which follow upon knowledge, it is no less true that St. Thomas also uses the word as the equivalent of the perfection of things: . . . The word ‘essence’ . . . also stands for ‘form, inasmuch as by form is meant the perfection or certitude of each thing . . .’³ An examination of this use of the term brings to our notice the fact that the determination of the thing is the principal cause of the certitude of science and understanding.

St. Thomas goes even further to say that the word “certitude” is itself derived from the relation of cause and effect which exists in the quality and is called certain when a cause produces its effect infallibly :

1. *In III Sent.*, d.26, q.2, a.4. c. Cf. also *Q. D. de Veritate*, q.10, a.10, ad 9.

2. “ . . . Natura nihil est aliud quam ratio cujusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum : sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam ” (*In II Phys.*, lect.14 (edit. LEON.), n.8. See also *In I Politic.*, prooemium ; *Q. D. de Pot.*, q.3, a.7, ad 7.

3. *De Ente et Essentia*, c.1. Cf. CAJETAN, *In De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria* (edit. LAURENT, Marietti), Taurini, 1934, p.29.

... Certitude is twofold : that is, of knowledge and of order. Now there is certitude of knowledge when the knowledge does not deviate in any respect from that which is found in the thing, but evaluates the thing as it is ; and because a certain estimate of a thing is possessed principally through the cause of the thing, therefore the word " certitude " is derived from the order of cause to effect, so that the order from cause to effect is called certain, when the cause infallibly produces the effect ...¹

There appears to be a contradiction between this text and the one referred to above in which St. Thomas says that terms which refer properly to intellectual certitude are transferred to operations which depend for their direction upon the intellect. Yet, in the present instance, he seems to be saying just the opposite, i.e. that the very word " certitude " is originally applied to the infallibility of the order of cause to effect amongst things themselves and is thence applied to the knowledge which achieves certitude on the basis of that order.

The difficulty, however, is only apparent. Reference has already been made to the fact that the certitude of things is attributed to them inasmuch as they are directed to determinate ends by determinate means in accordance with the divine Art. It goes without saying, of course, that the things in question are natural and not artificial things, though from the point of view of God they belong to the realm of what can be *made*.² Thus, from this primary and fundamental point of view, the certitude which things have is theirs by derivation from the divine Art and is in them intrinsically by reason of their form or essence, as indicated in the text quoted above from the *De Ente et Essentia*. It is plain, from examples stated by St. Thomas, that all the attributions of certitude in the sense of certitude of order are confined to natural things, whether inanimate, or animate though not rational, or even to those faculties of man which are other than cognitive.

The essential point is that the certitude of things, which is the cause of our intellectual certitude, is nevertheless no more than a certitude by participation. In other words, the proper notion of certitude is not found verified in them. Nor can it be, if by definition the proper notion of certitude is confined to intellectual certitude. It is precisely this identification which is expressly made in the second definition of certitude. It will be recalled that this is exactly the force of the word " properly " in the second definition. The problem resolves itself, then, into the question whether there is any inconsistency in holding that the determination or exactness of things, to which certitude is attributed only in a wide sense, can be the cause of the

1. *De Ver.*, q.6, a.3.

2. Cf. H. PICHETTE, " Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique " in *Laval théologique et philosophique*, édit. de l'Université Laval, Québec, Vol.I, 1945, n.1, pp.52-70, esp., pp.58-63.

determination or certitude of the intellect, which alone is called certitude in the proper sense.

The question seems to depend for its answer on the same principle as the one used by St. Thomas to solve a like question about truth. He says that, even though the truth of our intellect is caused by the thing, there is no reason to expect that the formal notion of truth should be found first in the thing : "... Though the truth of our intellect is caused by the thing, nonetheless it is not necessary that the notion of truth be found first in the thing . . . And likewise the being of the thing, not its truth, causes the truth of the intellect . . ." ¹

Neither is there any reason why we should not make the same distinction for certitude as was made for truth. Just as the being of the thing, and not its truth, is the cause of the truth of our intellect, so the form or ' what it is ' of the thing is the cause of whatever certitude we have about the thing itself. Since, furthermore, our knowledge of the order between the thing and its cause or effect can, like the knowledge of its truth, be said to be dependent upon its " esse. "

It is well known that formal truth is found not in things, but in the intellect ; the reason being that the mind is adequate to the thing only when it knows it in such a way that it knows itself to be in conformity with what it knows, and what it knows to be as it is known. ² Plainly this can be done only within the intellect itself, the action involved being wholly immanent. ³

If this is so for truth, it is likewise true of the formality of certitude, which, according to John of St. Thomas, is the very first of the formalities of truth. ⁴ For him, truth, when considered as the ultimate perfection of the intellect, requires not merely a relation of adequation but includes its foundation and evidence as well. ⁵

The main point of the preceding discussion is the vindication to intellectual certitude alone — in the face of whatever claims the

1. *Ia Pars*, q.16, a.1, ad 3.

2. *De Ver.*, q.1, a.2 ; *Ia Pars*, q.16, a.1 ; *In II Metaph.*, lect.2, n.298 ; *In VI Metaph.*, lect.4, nn.1230-1240.

3. *De Ver.*, q.8, a.6 ; *Ia Pars*, q.87, a.3 ; JOHN OF ST. THOMAS, *Cursus Theol.*, T.II, disp.22, a.1, n.2.

4. " Dico secundo : Si attendamus ad fundamentum seu firmitatem veritatis, et condiciones ejus, potest admittere latitudinem, et principalius seu perfectius potest inveniri in uno, quam in alio. Et aliquae condiciones ex istis principalius inveniuntur in intellectu, aliae principalius in rebus ; et juxta hoc sententiae relatae conciliantur inter se, et ex omnibus illis resultat resolutio. Haec conclusio constabit, enumerando istas condiciones seu respectus, et formalitates veritatis. Et primo, considerari potest ratio firmitatis, seu immutabilitatis et certitudinis . . ." (*Curs. Theol.*, T.II, disp.22, a.2, n.61).

5. " Respondetur, quod quando veritas dicitur magna perfectio intellectus, aut etiam ultima, non debet sumi pro sola relatione adaequationis, sed pro ejus fundamento, et pro certitudine atque evidentia qua attingitur veritas . . . Veritas autem cum dicitur esse tam magna perfectio, non sumitur pro sola relatione adaequationis, sed pro ipsa cum suo fundamento manifestationis ut conformabilis rebus in se " (*Ibid.*, n.28).

certitude of the will and that of things might appear to have — of the right to be called certitude in the proper sense. The arguments which have been briefly suggested in defense of that right also serve to make evident the fact that certitude is an analogous word.

Its analogous character is clear from the fact that it is predicated primarily of intellectual certitude and only secondarily of the other types of certitude. The latter are called certitude solely because they participate in this primary and essential certitude, being either the cause of intellectual certitude as in the case of objects which are known by the human intellect but which are quite independent of it, or its effect, such as the things we make, which derive their certitude from the human intellect which guides their production or directs them properly to their right end.

Analogy implies an order among the significations of a word, in such a way that the word is applied first of all, in the strict and proper sense, to only one of the things of which it is predicable ; whereas of the other things it is said only secondarily and precisely by reason of their order to the subject of the first imposition.

It must not be thought, however, that the problem of the attribution of certitude to the various subjects of which it can be predicated is in any sense exhausted by what has been said about it in the present article. There is another whole series of questions which lie roughly in the same line as those already touched upon. These, too, are questions about the subject of certitude taken in the proper sense. There is this difference, however, between the problems already treated and those now coming up for discussion : while the former relates entirely to the possibility of verifying the proper concept of certitude in non-intellectual things, the latter are all concerned with subjects which are wholly within the area, if not of the intellect, at least of knowledge.

These problems suggest themselves for different reasons and in different ways. One can think, for example, of Mercier's theory of certitude as having its whole basis in a specification of the act of reflex judgment alone as the subject of certitude and then ask what is to be thought of his theory from this point of view.

It is also possible to think that the mention of cognitive faculty in the second of the two definitions of certitude should include the senses, since they surely are instruments of knowledge in the sense of knowing powers. Furthermore, St. Thomas speaks very explicitly of the certitude of sense knowledge and compares the senses on the basis of the particular certitude of which each is capable. If, then, the senses are to be understood as included in this reference to the knowing power in the second definition, how is one to reconcile the second definition with the first, which apparently forbids such extension inasmuch as it refers exclusively to the "intellect" ?

Besides, if we allow that the intellect comprises three acts : simple apprehension, judgment and reasoning,¹ there seems at first sight no reason at all why all three of these operations should not be included in the definitions, especially when both of them intend — whether directly or indirectly makes little difference — to give the broadest possible meaning to intellectual certitude.

Perhaps the simplest way of answering these questions is to point to the fact that St. Thomas says absolutely nothing about the certitude either of the senses or of simple apprehension in his discussion of the two definitions. That alone should suffice to indicate that they ought to be excluded from the proper concept of certitude.

Yet the mere omission of these certitudes does nothing to explain why they have no place in a consideration of the proper concept of certitude. One might even go so far as to say that the purpose of the second definition being none other than to clarify the distinction between certitude in the proper sense and certitude in the wide sense, St. Thomas should have given at least some hint of why these certitudes are not certitudes in the proper sense.

Such a statement would be without justification for two reasons. In the first place, the question which St. Thomas is treating when he introduces the second definition is, as has already been noted, the certitude of hope. To answer this question satisfactorily, all he needs to do is to make the distinction between certitude in the proper sense and certitude in the wide sense and to show how hope falls under the latter. To go beyond that is not in any way necessary for his purpose.

In the second place, he rather obviously presumes that neither the senses nor the act of simple apprehension should give rise to any difficulty in relation to the problems he discusses. He has, in fact, already clearly distinguished the first and second operations of the intellect and given some attention to the certitude of the senses in the first reply of the article in which the first definition of certitude occurs. But his basic assumption is that the student is acquainted with a very important and fundamental doctrine which would seem to eliminate any possibility of including the certitude of the senses and that of simple apprehension in the proper concept of certitude.

He states that doctrine in several places in connection with the problem of truth. If one remembers that certitude is a formality of truth, there would appear to be no objection to applying what he says of truth to certitude.

Even before leaving the texts of the *Commentary on the Sentences* to which reference has already been made, it is possible to find at least one answer to the aspect of the problem which is concerned with the certitude of sense knowledge. In the response to one of

1. Cf. *In I Posteriorum Analyticorum*, lect.1, n.4.

the objections concerning the certitude of hope, St. Thomas makes a distinction between the certitude of cognition and the certitude of order, which consists in the fact that the certitude of cognition never fails, while the certitude which is found in natural things can fail accidentally : "... And therefore the certitude of cognition never fails, but the certitude of nature fails, not, to be sure, essentially, but accidentally ..." ¹

The thing to notice here is that, when St. Thomas says that the certitude of cognition never fails, he seems to be laying down a universal principle, to which there can be no exception. If there could be exception made to it, the distinction which he here points out, between the certitude of order and that of cognition, would appear to be utterly useless. Thus, it seems possible to say that permanence is a peculiar and particular characteristic of the certitude of cognition taken in the proper sense, so that even the certitude of a cognitive faculty would not be proper intellectual certitude if it admitted the possibility of being lost.

Leaving aside any wider implications of the principle, should we compare this statement with the passage of the first reply which deals with the way in which the certitude of the senses is affected, it becomes clear that the certitude of sense knowledge cannot meet with the character of permanence required by the proper concept of certitude. What he says there ² is that the determination of the judgment of the senses is due to the fact that the sensible object is actually present to the senses : "... And in like manner the judgment of the sensitive part is determined by this that the sensible object lies under the sense ..." ³

Because St. Thomas's immediate interest in this passage is simply to compare the ways in which both the intellect and the senses are made certain by the determination occasioned by the actual presence of their respective objects, the full significance of these remarks might be lost unless one remembered that, once the object of the sense ceases to be actually present to it, there can no longer be any certitude about the existence of that object :

... This kind of certitude, however, that is, which cannot be otherwise, cannot be possessed relatively to things which are capable of being otherwise. For then certitude can be had about them only when they fall under the sense. But when they pass beyond observation, that is, when they cease to be seen or to be sensed, then it is unknown whether they exist or do not exist ... ³

This text from the *Commentary on the Sentences* appears, however, to complicate the question relatively to the act of simple appre-

1. In *III Sent.*, d.26; q.2, a.4, ad 2.

2. In *III Sent.*, d.23, q.2, a.2, sol.1.

3. In *VI Ethic.*, lect.3, n.1145 ; cf. *ibid.*, lect.5, n.1175.

hension, at the same time that it furnishes at least a partial answer with respect to sense knowledge. Granted from what has already been said that the certitude of sense knowledge cannot be included in the proper concept of certitude because its certitude is only temporary, the same cannot be said of the certitude of simple apprehension, since the quiddities which are known by this act of the intellect are universal and therefore eternal.¹ At least the certitude of simple apprehension, then, would seem to be eligible for inclusion in the proper concept of certitude in view of the fact that its certitude meets the requirement of permanence, which is laid down by St. Thomas as a distinguishing feature of the certitude of cognition.

For a satisfactory solution of the question whether the act of simple apprehension should be counted among the subjects in which the proper concept of certitude is verified, it seems necessary to turn from the consideration of the object of the act to an examination of the nature of the act in its relationship to truth. It will be seen at once that this solution is also a further argument against the possibility of finding the proper concept of certitude verified in sense knowledge.

It has already been noted above that the notion of truth is verified primarily in the intellect and not in the thing. It now becomes necessary to specify the statement further and to say that, since it is the truth *as known* which is the perfection of the intellect, the primary notion of truth is verified first in the second operation of the intellect, the operation of composition and division. The reason for this is that the intellect does not know its conformity to the thing in the first operation of simple apprehension. It knows and enunciates the truth for the first time only when it judges its conformity to the thing known.²

Since truth is an adequation between the intellect and the thing, and since there can be an adequation only between things which are distinct, the adequation required by truth cannot be found either in simple apprehension or in sense knowledge. The reason for this is that neither the intellect, which apprehends simply what a thing is, nor the sense, which is purely receptive of the sensible species, has in it anything more than the similitude of the things known. It is only when the act of judgment is made that the intellect has in it something which is properly its own and which does not exist in the object that it knows. In the act of simple apprehension and in that of sense knowledge, therefore, there is no possibility whatever of a comparison of two different terms in order to know their adequation. Consequently, there can be in them no *knowledge* of the truth,

1. "Eternal" in the sense that they are not subject to variation, but are immutable and necessary. Cf. *In II Metaph.*, lect.5, n.336, for immobility as cause of certitude.

2. *Ia Pars*, q.16, a.2 ; *In VI Metaph.*, lect.3, n.1236.

which is to say that the truth *as known* is not in them.¹ Obviously, then, their truth cannot be the truth which is the perfection of the intellect and which is implied in the very notion of truth itself.

This does not mean, however, that the intellect *is* not true when it apprehends quiddities, or that the sense *is* not true when it knows its object in the way that is proper to it. What it does mean is that the truth which is in them is there in the very way in which the truth is in any other *thing*, but not in that special and characteristic way in which it is in a knowing power considered in its specific nature as faculty of knowledge. This is the same as saying that, in knowing their objects as they do, they are conforming to the divine idea of what they should be and do in the way that other things conform to the divine idea of what they, too, should be by being what they are.² Thus the truth is in them simply as in a thing and without any special reference to the fact that they are faculties of knowledge :

... Therefore, the truth can be in the sense, or in the intellect which knows a quiddity as in a kind of true thing ... speaking properly, the truth is in the intellect which composes and divides ; but not in the sense, nor in the intellect which knows a quiddity ...³

The only way, then, in which there can be truth or falsity in the first operation of the intellect or in the apprehension of the sense faculty is in virtue of the order of these acts to the judgments, whether of sense or of intellect, which follow upon these acts of apprehension :

... Now, truth and falsity are found in the intellect primarily and principally in the judgment of [the intellect] which composes and divides ; and in the formation of quiddities only through a relationship to the judgment which follows upon the aforesaid formation ; hence also truth and falsity are properly said to be in the sense in this respect, that it makes a judgment about sensible objects ; but in this respect, that it apprehends the sensible object, there is not there truth and falsehood properly, but only according to the relationship to the judgment which follows upon the aforesaid formation ; insofar, that is, as from this apprehension there is a natural tendency for this judgment to follow ...⁴

1. " Respondeo dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividensis quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus ; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est ; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis ; sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re ... " (*De Ver.*, q.1, a.3). Cf. *In VI Metaph.*, lect.4, nn.1235 and 1241 : *In I Periherm.*, lect.3, n.6.

2. Cf. *Ia Pars*, q.16, a.1.

3. *Ia Pars*, q.16, a.2.

4. *De Ver.*, q.1, a.11.

If it is possible to speak of truth as being properly in the sense, it is only because the sense does not simply apprehend its object, but judges it. It is clear however that no such exception can be made for the intellect's act of simple apprehension, since there is no judgment whatsoever in that act.

It is interesting to read, in the light of these texts, the passage cited by M^{sr} Noël,¹ in which St. Thomas speaks of the intellect's making a kind of comparison in the act of simple apprehension, between the thing and its quiddity : "... Yet the incomplex intellect, in understanding *what a thing is*, apprehends the quiddity of the thing in a kind of comparison to the thing ; because it apprehends it as the quiddity of this thing . . ." ²

It would seem that the important point of this text is that the comparison in question is between the thing apprehended and its quiddity, not between the quiddity as known and the quiddity in itself. Such a comparison could not possibly yield any knowledge of the truth, — and it is not at all clear that M^{sr} Noël means to say that it does. The only case in which it could be of any use for reaching a knowledge of the truth is exactly the one which St. Thomas considers at that point, viz. the case of God. In the supposition of the argument of St. Thomas, God would know the truth because He would know His essence as His own — His intellect being identical with Himself.

Finally, with respect to the senses, it is especially important to observe the qualification which St. Thomas makes when he says that there is truth, properly speaking, in the sense faculty. First of all, he grants this only for the case in which, as already noted, the sense makes a judgment about its object. It has no application at all to the case in which the sense merely apprehends its object without judging it. The act of apprehension and the act of judgment are two formalities of the operation of the sense faculty which must be carefully distinguished, whatever may be said about the inevitable character of the judgment once the apprehension is effected. It should be noted further that when asserting that the truth is properly in the judgment of sense, St. Thomas gives as his sole reason the fact that the truth is properly in the intellect when it judges, and only when it judges.

It would be a mistake, however, to conclude from this that the truth is in the judgment of the sense in the same way that it is in the judgment of the intellect. Long before reaching this discussion St. Thomas had made it clear ³ that, although the judgment of the sense is true so long as it is in conformity with the thing that it judges — which it need not always be when the object of the judgment is a

1. M^{sr} Noël, *loc. cit.*, p. 47.

2. *Contra Gentiles*, I, c.59, "Amplius . . .".

3. Cf. *De Ver.*, q.1, a.9.

common sensible or a 'per accidens' sensible,¹ — nonetheless the sense does not know its conformity with the known, which is, of course, the crucial point :

... But truth is in the sense as something consequent upon its act ; so long, that is, as the judgment of the sense is of the thing according to what it is ; but it is not in the sense as something known by the sense : for even though the sense judges truly about things, nonetheless it does not know the truth whereby it judges truly : for although the sense knows that it senses, still it does not know its nature, and as a consequence [it knows] neither the nature of its own act, nor its proportion to the thing, and so neither [does it know] its truth ...²

In the article from which the above text has been taken, St. Thomas also makes clear that the truth is in the intellect *as known*. Thus, the intellect and the sense are alike in that the truth is in both of them as a consequence of their respective acts. For in the case of both, truth is a quality of a judgment that is in actual conformity with the reality judged. They differ, however, in that the intellect can be subject to the truth *as known*, while the sense cannot. Thus, when St. Thomas asserts that truth is properly in the judgment of the sense, so long as that judgment is in conformity with reality, he does not thereby mean to say that the perfection of truth is in the sense.

In addition to being able to make a judgment, a faculty which is to possess the perfection of truth must also be able to know its conformity with what is. This only the intellect can know, because it alone is capable of that complete return upon itself which is required in order for it to know its own nature, the nature of its act, and by way of consequence its conformity to things and therefore its own truth³. Thus, because it can judge and when it does actually judge correctly, there is truth in the sense. But because the sense is incapable of complete reflection, it can never know its conformity to what is sensed, and therefore can never possess the perfection of truth.

It would be interesting indeed to examine the modern commentaries made upon this text of article nine of the first Question of the *De Veritate*, and to evaluate such different interpretations of it as Father Boyer's and Father de Tonquedec's. Since, however, these studies do not directly concern the problems now under discussion, we shall refrain from entering into them. It should be noted, nevertheless, that the discord between the various interpretations of this text in no way affects what has been said so far, since the point of

1. Cf. *In II de Anima*, lect.13, n.385 ; *De Ver.*, q.1, a.11.

2. *De Ver.*, q.1, a.9.

3. *Ibid.*

disagreement is an entirely different question from what concerns us here.

It should be observed, furthermore, that Mercier's restriction of the meaning of *reflection* to a voluntary and deliberate act of judgment can find no support whatever in St. Thomas's words concerning the reflection by which the intellect knows its conformity to what is. To the contrary, St. Thomas is plainly of a quite different mind.

What has been said thus far would appear to eliminate from sense knowledge as well as from simple apprehension all certitude in the proper sense. For if neither the sense nor the first act of the intellect attains the perfection of truth, it would seem to follow that they cannot pretend to the perfection of certitude.

Still, this conclusion seems to present a serious difficulty. In the first place, among the followers of Aristotle and St. Thomas it is a well-known and generally accepted doctrine that the senses are inerrant with regard to their proper objects¹ and that the intellect is likewise infallible with respect to its apprehension of the quiddities of sensible things.² It is clearly impossible to deny that these certitudes are certitudes of knowledge.

In the second place, the aim of the latter of the two definitions of certitude would seem to be simply to oppose the certitude of knowledge to the certitude of the operations which are directed by knowledge, in order to show that the latter is a derived certitude, since whatever certitude such operations have comes from the certitude of the knowledge which directs them : "... The certitude of cognition is from itself ; while the certitude of nature is from something else which directs it to its end..."³ Nor can it be said that the certitudes of sense knowledge and of simple apprehension are nothing more than certitudes of operation. They are certitudes of knowledge and, as such, seem to fall directly into the class opposed to the certitudes of operation in St. Thomas's exposition. This is the same as to say that they belong to that class of certitudes which are so called " properly."

Finally, though the term " intellect " in the first definition clearly excludes sense knowledge, it does not seem to warrant the rejection of simple apprehension. The intellect is a knowing power and it is as truly such in its first operation as it is in the others. If this first definition intends to define the certitude which belongs to the intellect as a faculty of knowledge — and " intellect " can hardly be taken in any other sense — then it would seem that the intellectual act of simple apprehension should be included in it, and with even better

1. Cf., for example, *In II de Anima*, lect.13, n.384.

2. Cf. *In III de Anima*, lect.11, nn.746, 761-763 ; *In IX Metaph.*, lect.11, nn. 1901-1909.

3. *In III Sent.*, d.26, q.2, a.4, ad 2.

right than the acts of judgment and reasoning, since it appears to be more certain than either of them.

These objections are plainly designed to invalidate the conclusion that certitude as defined by St. Thomas, that is to say, intellectual certitude, is a perfection of formal truth and that it can be found only where the truth as such, that is, the truth as known, is found. It would seem impossible to reject this conclusion directly. For, understanding that the truth here spoken of is formal truth,¹ that is, the truth that is defined with reference to the intellect which it perfects,² the perfection of the truth demands first of all that it be known³ and, secondly, that it be certain.⁴ Since, on the other hand, St. Thomas teaches beyond every doubt that the truth as known is not found either in the sense or in simple apprehension, but only in judgment, the only way of avoiding the same conclusion about certitude is to try to make a distinction between the certitude of truth and the certitude of knowledge in such a way that one could then claim that St. Thomas was defining the certitude of knowledge, not the certitude of truth. Thus, his insistence that the truth as known is found only in the judgment would be beside the point inasmuch as the certitude of knowledge is concerned.

The basis of this distinction is, however, an equivocation. It assumes that every faculty of knowledge is such indifferently, that is to say, a knowing power in exactly the same manner and uniformly so in all its different operations. The falseness of this assumption is evident from what has already been said. One does not get to the very bottom of an understanding of what the intellect is until one appreciates the fact that it is, not simply a faculty of knowledge, but a faculty which can know the truth, and that knowing the truth constitutes its perfection, and that this perfection is the truth known as such: "The perfection of the intellect is the true as known."⁵

1. Cf. *Curs. Theol.*, T.II, disp.22, a.1, n.2 and a.2.

2. Cf. *De Ver.*, q.1, a.2.

3. "... Motus autem cognitivæ virtutis terminatur ad animam : oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis..." (*Ibid.*). Also: "... Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente : quod importat nomen veri..." (*Ia Pars*, q.16, a.2).

4. "... Sola autem et nuda relatio veritatis non est ipsa perfectio intellectus, sed quid consecutum ad ipsam. Et hujus manifestum signum est : quia veritas et falsitas, pro sola relatione, fortuito et casualiter possunt convenire iudicio, et mutari ipso etiam ignorante et non advertente : ut si quis formet hoc iudicium 'Petrus loquitur,' et ipso nesciente cessat loqui, veritas mutatur in falsitatem ; et sic in reliquis veritatibus contingentibus, quia etiam sine propria advertentia potest objectum mutari, et tamen actus, qui antea erat, continuari ; et hoc ipso desinit esse verus ; ergo hoc præcise non est magna perfectio, si sumatur solum pro relatione adæquationis vel inadæquationis" (*Curs. Theol.*, T.II, disp.22, a.2, n.28).

5. *Ia Pars*, q.16, a.2.

and : "... Therefore, just as good and evil designate perfections which are in things : so true and false designate perfections of knowledge ..." ¹ But the intellect knows the true or false only when it judges the thing to be or not to be so, that is to say, when in a second operation distinct from the first it composes or divides the things that it apprehends. The sense, on the other hand, while capable of a judgment of sorts, does not compose or divide.

What is more, to talk about the certitude of cognition as if it could be in any way separated from the certitude of truth betrays a complete misunderstanding of the clearly expressed doctrine that knowledge is an effect of truth :

... This, therefore, is what the true adds to being, namely, the conformity or adequation of the thing and the intellect ; upon which conformity, as has been said, follows knowledge of the thing. Thus, therefore, the entity of the thing precedes the notion of truth, but knowledge is an effect of truth ... ²

These considerations seem to make it perfectly plain that any attempt to insinuate sense knowledge or the act of simple apprehension into St. Thomas's two definitions of certitude is wholly illegitimate. It may be added, further, that it is hardly good procedure to take advantage of the unqualified expression "cognitive power" in the second definition in order to establish such an objection as the one just discussed. As has already been pointed out, the purpose St. Thomas has in mind in formulating that definition is not at all to establish the precise meaning of certitude in the proper sense by indicating expressly what is to be included in that term, but simply to make the distinction between the certitude of knowledge and the derived certitude of being and operation.

It seems necessary, then, to admit that the senses and the first operation of the intellect are certain with the certitude of things, in the same way that they are true with the truth of things. What is more, because their certitude is due essentially to the fact that they are naturally determined in their operation — as will be shown in a moment — it would seem that there is no justification for attributing certitude to them in the proper sense of this term. Rather it is only by virtue of a secondary signification of the term that certitude can be attributed to them at all and in this respect they are opposed to the subjects of certitude proper.

A further objection to this conclusion might seem possible on the basis of the admission, indicated above, which St. Thomas makes concerning truth. It will be recalled that, even though he makes it clear that the truth as known cannot possibly be in the sense faculty, he nonetheless grants that truth in the proper sense is attributable

1. *In VI Metaph.*, lect.4, n.1234.

2. *De Ver.*, q.1, a.1 ; cf. *In I Sent.*, d.29, q.5, a.1.

to the true judgment of the sense faculty. The reason why he allows proper truth in the judgment of the sense is that, on the one hand, it is a judgment, and, on the other hand, its truth can be known as such by an act of intellectual judgment.

Because of the parallel between certitude and truth which has been established in the preceding discussion, perhaps it might be thought that the same concession is warranted with regards to certitude. It might seem that one could make this same distinction between certitude in the formal sense and certitude in the proper sense and then attribute certitude in the proper sense to the judgment of the sense faculty. It would not, of course, be claimed that the same thing is true of the simply representative act of sense knowledge or of the simple apprehension of the intellect, since neither of these are judgments.

If this were true, it would lead to a rather anomalous situation with regard to the second definition of certitude. It would mean that the judgment of sense is to be included in the reference to "cognitive power" in that definition, while both the representative act of sense and the act of simple apprehension were to be excluded from it. This would appear to be a rather strange alignment of cognitive faculties. The only possible pretext for attempting to maintain the truth of this position would be that it might serve to underline the importance of judgment for the definition of certitude.

This attempt must fail, however, because in this respect, there is no longer a parallel between truth and certitude. Granted that the possession of truth in the proper sense is wholly dependent upon the ability to form a judgment, the case for certitude, however, is entirely different. It is not because it makes a judgment that the sense is certain. In fact, if judgment is taken absolutely to mean a true judgment, the sense can make a judgment only because it is certain. The reason why it is certain is that its operation is naturally determined in such a way that it cannot possibly be defective when it makes a judgment about its proper object — so long, of course, as the faculty of sense itself is not impaired. Thus, the thing which guarantees the validity of the judgment of the sense faculty is its natural determination. It is clear, then, that in the sense faculty certitude precedes judgment.

In the intellect, however, it is precisely this natural determination of the judgment which is lacking. So true is this that it is absolutely impossible for the intellect to possess truth in the proper sense without having first formed a judgment, and this even in the case of first principles. Not only that, but there is in the intellect an indifference and indetermination so fundamental that the habit of first principles is required to determine the intellect with regard to truth. John of St. Thomas is quite explicit on this point when he explains the necessity for the habit of first principles :

... And at the same time is explained the difference between the intellect relatively to a *per se* known truth and the will relatively to its proper good, [which difference consists in the fact] that the intellect has of itself no determined inclination to this truth rather than to that, even if it is a *per se* known truth, while will essentially implies a determined inclination to its proper good understood formally. The foundation of this difference lies in the fact that the inclination of the appetite and of the will is effected by a "convenience" of the appetite, or of the one willing, with the thing willed and desired; now the nature in which there is this appetite has of itself and without anything's being added to it a "convenience" with its proper good, insofar as it is proper, for thus it is something of its own self and, in order to possess a "convenience" with something of itself, it is not necessary to add anything at all, but this the form, or nature, and the inclination which follows upon the form has of itself. Knowledge, however, and the attainment of the truth is not effected by the "convenience" whereby the form or nature is inclined to its proper perfection and good, but by the illumination and manifestation of truth, which depends first of all upon the representation of the object, which is accomplished by the species which fecundate the intellect and unite the object to it — and these the intellect does not possess of itself, but they are added to it. And in the second place it needs the comparison and composition of the terms or objects in order to elicit the truth — indeed truth consists in the composition and in the assent to existence or to non-existence. Hence, if an intellect is not comprehensive and if its species are not proportioned to its power — as they are in the angels — it needs a comparison of the species as well as their composition in order to elicit and represent the truth — all of which comes, not from the natural impetus and determination of the faculty, but from an added acquisition, because those things which the faculty thus knows by comparing one thing with another, and not by the power of the penetration of the intellectual light, require its proper labor and its own acquisition, nor does it accomplish this by a mere natural inclination.¹

It is very important to have clearly in mind this fact of the basic indetermination of the intellect, for otherwise one could be easily confused by such a text as the following from St. Thomas :

For our intellect can be considered in one way in itself. And thus it is determined by the presence of the intelligible object, just as matter is determined by the presence of form. And this indeed occurs in the case of those things which are immediately made intelligible by the light of the active intellect, such as the first principles with which understanding is concerned; and in like manner the judgment of the sensitive part is determined by this, that the sensible object is present to the sense.²

It is, of course, true that the principal determinant of the intellect is its object. But it is by no means true that the object of the intellect is its sole determinant, as is the case with the sense faculty. It would be interesting, indeed, to explore this point further and to see how the sense faculty is by its very constitution relatively much

1. *Curs. Theol.*, T.VI, disp.16, a.1, n.16.

2. *In III Sent.*, d.23, q.2, a.2.

further advanced along the road of knowledge than is the intellect,¹ which must acquire the whole panoply of its virtues for its perfect and certain operation. To do so, however, would open up the whole question of the causes of certitude and require a development of the proposition that it is their function of endowing the intellect with certitude which gives the intellectual virtues their basic meaning. Obviously, as has been already stated, this consideration is beyond the scope of this paper.

Concerning the present discussion, the essential point that should be noted is that there is a tremendous difference between the judgment of the sense faculty and the judgment of the intellect in that the former is by its very nature determined and certain, while the latter is not. This is only another way of saying that, though the mere presence of a judgment in the sense justifies the attribution of truth in the proper sense to this faculty, the certitude which is proper to the intellect is not so immediately related to intellectual judgment that the same extension of the proper meaning can be made for certitude as was made for truth.

Thus collapses the argument that establishes a distinction between the formal and the proper senses of certitude corresponding to the difference between the formal and the proper senses of truth, a parallel which would seem to justify the attribution of certitude in its proper acceptation to the sense faculty in the same way as truth in the proper sense is predicated of this same power.

As far as the sense faculty is concerned, then, from the point of view of the degree of certitude, the judgment does not differ from the act of apprehension. Consequently, it is only in a secondary and derived sense that certitude can be attributed to any of the operations of the sense.

The result of this whole discussion is clearly that neither the senses nor the first act of the intellect is a subject of certitude in the proper sense. In its strict sense, then, the word "certitude" can be attributed only to such judgments of the intellect as are determined assents to one alternative of a contradiction. The determination of such judgments is the primary analogue of the term. It is only by an extension of this term to other subjects in one way or another related to this first analogue, that is to say, only by analogy, that certitude can be predicated of any other subject. It seems hardly necessary to add that the element which all these analogues have in common and which, therefore, justifies the attribution of certitude to them is their determination "ad unum."

JOHN JOSEPH GRIFFIN.

1. Cf. *In II de Anima*, lect.12, nn.373-374.

Note sur la définition aristotélicienne du temps

Le traité du temps, que nous a laissé Aristote ¹, comporte une difficulté qui tient de son sujet même. Le temps est, en effet, de ces choses qui, en raison de la débilité de leur être, sont obscures en elles-mêmes. Aussi son examen présente-t-il des occasions d'erreurs, ainsi que l'étude de la matière, pure potentialité, et même du mouvement, mélange d'acte et de puissance ². Car les choses ne sont en elles-mêmes connaissables que dans la mesure où elles sont en acte ³.

Plus précisément, le temps, comme le mouvement proprement dit, désigne une réalité essentiellement évanescente et qui ne peut se maintenir qu'au moyen d'une succession incessamment innovatrice. Le temps implique de l'acte et de la permanence, mais ce n'est pas de la même manière que sont en acte toutes les choses permanentes. Les unes, en effet, peuvent être en acte et exister toutes à la fois suivant une durée indivisible mais non moins permanente ; les autres ne peuvent avoir leur actualité toute à la fois, mais uniquement suivant une durée successive, en sorte qu'elles doivent leur permanence à une innovation continue et répétée ⁴. Ces choses dont l'actualité se perd à mesure qu'elle s'acquiert et qui ne peuvent se maintenir qu'en vertu d'un acte toujours à venir, ces choses, dis-je, dont l'existence ne s'obtient que dans la succession, sont manifestement en elles-mêmes plus obscures que celles qui seraient à la fois indivisiblement données et permanentes. Aussi le problème du temps, comme celui du mouvement, comporte-t-il une double difficulté : d'une part, en raison de notre intelligence si faible de sa nature qu'elle est postérieure aux choses à connaître ; et, d'autre part, à cause de la débilité de cet objet auquel notre intelligence doit bien se soumettre pour le connaître.

Certes, les uns trouveraient que le temps, tel qu'il s'aperçoit dans l'expérience, est une donnée si claire qu'il serait vain de vouloir le faire connaître, quant à ce qu'il est, autrement qu'en attirant l'attention sur lui comme donnée. D'autres pourraient alléguer que la physique mathématique le définit suffisamment par la description de son procédé de mesure. Il est vrai que cela peut suffire aux fins de cette discipline. Cette définition reste pourtant l'expression de son

1. *Physiques*, IV, ch.10ss.

2. SAINT THOMAS, *In II Metaphysicorum*, lect.1 (édit. CATHALA), n.280.

3. ARISTOTE, *Métaphysique*, IX, ch.9.

4. Cf. SAINT THOMAS, *In III Physicorum*, lect.10 (édit. LÉON.), n.4.

aspect mesurable, et n'est pas, à parler absolument, l'expression de ce qu'il est. Or, justement, quant à ce qu'il est en sa propre nature, le temps n'est pas une donnée claire et distincte. Il n'est donc pas étonnant qu'il donne prise à des opinions multiples et fort contraires ; que la doctrine du Philosophe, en particulier, soit diversement entendue, même à l'intérieur de l'École péripatéticienne. Ainsi, par exemple, Jean de Saint-Thomas explique la définition aristotélicienne du temps de façon peu conforme, nous semble-t-il, à la pensée du Philosophe. Et il ne nous paraît pas sans intérêt pour l'intelligence de celle-ci de montrer jusqu'à quel point l'interprétation du disciple a pu s'en écarter.

C'est dans son *Cursus philosophicus*¹ que Jean de Saint-Thomas étudie la définition aristotélicienne du temps : « nombre du mouvement selon l'avant et l'après »². Mais il vient à cette définition, doit-on dire, après avoir élaboré sa propre notion du temps. « Il est certain, écrit-il, que le temps désigne pour tous quelque chose qui appartient à la durée de ces choses qui durent dans le changement et la succession. » Par suite, le temps peut se prendre dans un sens large et dans un sens strict. Entendu au premier sens, il n'est pas autre chose que la durée intrinsèque de chaque mouvement. Strictement et proprement, il est la durée du mouvement le plus uniforme et le plus régulier, qui contient et règle tous les autres. Il est alors extrinsèque à tous les mouvements inférieurs et intrinsèque au seul premier. C'est ce dernier temps, nous prévient Jean de Saint-Thomas, qui fait l'objet de notre étude. Et nous supposons, à son propos, qu'il est continu et successif tout comme le premier mouvement qui en est le sujet³. Le temps est donc bien, dans sa pensée, la durée du premier mouvement.

Le commentateur explique ensuite comment faire usage du temps dans la mensuration des mouvements subordonnés. Il faut l'employer par mode de numération discrète. Or, remarque-t-il, seule l'intelligence peut effectuer une telle mensuration. Car, pour qu'une chose successive soit apte à mesurer par numération, il faut qu'en soient agglomérées les parties successives dont l'une est passée et n'est plus, l'autre à venir et n'est pas encore. Or cette agglomération des parties ne peut être réalisée que dans et par l'intelligence. Enfin, parce que le temps est continu et successif, il est évident, selon l'auteur, que les parties en sont unies par des indivisibles successifs et fluents, les instants, qui correspondent aux indivisibles du mouvement, les moments⁴.

1. T.II (édit. REISER), pp.369-376.

2. *Phys.*, IV, ch.11, 219 b 1.

3. JEAN DE SAINT-THOMAS, *op. cit.*, p.370 a.

4. JEAN DE SAINT-THOMAS, *ibid.*, p.370 a.

Cela dit, notre auteur se pose trois questions auxquelles il faudrait répondre pour expliquer plus clairement la nature du temps. Il se demande d'abord ce qu'est la durée dans sa notion commune. Il vise ainsi le temps dans son genre car, la durée variant selon la nature de ce qui dure, le temps est une durée à laquelle s'ajoute comme sa différence spécifique l'application au mouvement. Le temps, se demande-t-il ensuite, est-il quelque chose d'absolument réel ou bien quelque chose de la raison ? Dépend-il de quelque chose qu'apporte la raison pour être constitué dans son être de mesure ? Et enfin, de quelle façon le temps se distingue-t-il des autres durées, à savoir l'éternité, l'*ævum*, et autres durées semblables qui sont toutes permanentes, sans succession, et qu'on appelle précisément des durées stables ¹ ?

Toutes les considérations que comportent ces questions et leurs réponses sont d'emblée des considérations métaphysiques. Jean de Saint-Thomas n'en croit pas moins qu'elles commandent, comme dans une déduction, la définition même donnée par Aristote : « Ex dictis deducitur integra definitio temporis tradita a Philosopho, scilicet 'tempus est numerus motus secundum prius et posterius' » ² Or cette définition d'Aristote diffère de celle proposée au début par l'auteur, à savoir la durée du mouvement le plus uniforme et le plus régulier ³. C'est en voulant rendre compte de cette différence que le commentateur témoigne de sa méprise.

Le Philosophe définit le temps comme *nombre* et non comme *durée* ainsi que nous l'avons fait, dit-il, parce qu'il le définit en tant que mesure des autres mouvements, et non pas en lui-même, par son seul sujet, le premier mouvement. En effet, comme Jean de Saint-Thomas l'a expliqué au début, pour mesurer par le temps, qui est la durée du premier mouvement, un mouvement autre que premier, il faut l'employer par mode de numération discrète. C'est donc dire que le temps en lui-même est la durée du premier mouvement, mais que par rapport aux mouvements contenus et réglés par ce premier, il se présente comme un nombre, voire un nombre nommé, c'est-à-dire un nombre existant dans le mouvement lui-même selon les parties successives qui sont antérieures et postérieures ⁴.

Mais en admettant maintenant que le temps est nombre, comment le commentateur pourra-t-il sauver ce qu'il a posé au début, à savoir que le temps est continu ? Comment, en effet, le temps peut-il appartenir au genre du discret sans pour cela cesser d'être continu ? Si le temps est discret, remarque-t-il, il s'ensuit que les parties se succédant selon l'avant et l'après sont actuellement divisées et in-

1. *Ibid.*, p.370 b.

2. *Ibid.*, p.376 a.

3. Cf. ci-dessus, p.37.

4. JEAN DE SAINT-THOMAS, *op. cit.*, T.II, p.370 a.

terrompues dans la réalité. En revanche, si le temps est continu, les parties n'en sont pas divisées dans la réalité, ce qui est conforme à l'expérience. Elles le sont seulement dans l'intelligence qui les prend avec division et simultanéité pour effectuer la mensuration. De telle sorte que, poursuit-il, bien que défini comme nombre, le temps est toutefois continu dans la réalité en raison de ce qui existe, à savoir le mouvement nombré. Il reste seulement que le temps soit nombre *fondamentalement* — par opposition à formellement — et *virtuellement* — par opposition à actuellement. Le temps est nombre comme nous disons que cette planche a dix aulnes, non qu'elle soit actuellement divisée en ces dix parties mais simplement parce qu'elle peut l'être. C'est dire, par conséquent, que, selon l'auteur, le temps est formellement continu, n'ayant raison de ce qui est discret que dans la mesure où son sujet, le mouvement, fonde et permet une division que de fait il ne comprend pourtant pas. Et c'est pourquoi Jean de Saint-Thomas remarque, en terminant, qu'il ne faut pas expliquer la nature du nombre au sujet du temps par mode d'agglomération et de pluralité vu que l'agglomération et la pluralité supposent la division actuelle. Car le temps est nombre non par agglomération des parties mais par continuation ¹.

Que cette explication ne soit pas exacte, on peut en voir un indice dans le fait que Jean de Saint-Thomas procède tout autrement que le Philosophe. Alors que ce dernier nous a laissé du temps une définition naturelle, le premier part au contraire de considérations métaphysiques. Évidemment que l'étude du temps est possible et même nécessaire en métaphysique, mais celle-ci en présuppose l'étude naturelle telle qu'elle est conduite au livre IV des *Physiques*. Le métaphysicien étudie le temps sous une tout autre lumière, le comparant aux mesures des réalités spirituelles, qui sont l'éternité et l'*aevum*. Et de la sorte, est obtenue une connaissance plus profonde du temps. Mais une telle considération n'appartient pas au philosophe de la nature, dont le mode propre de définir — avec matière sensible — ne lui permet pas de s'élever au-dessus des êtres matériels ². On peut donc reprocher à Jean de Saint-Thomas de procéder « innaturaliter » en philosophie de la nature, ce qui doit suffire à nous rendre circonspects au sujet de son enseignement en cette matière.

De plus, et surtout, quelle serait la valeur de la définition aristotélicienne? Aristote définit le temps comme nombre du mouvement parce qu'il le considère comme la mesure extrinsèque des mouvements réglés par le premier des mouvements. Mais le temps mesure alors par mode de numération discrète. Or s'il mesure un continu, il est le résultat d'une opération propre à l'âme. Par suite, le temps ne serait nombre qu'en raison du processus de mensuration accompli

1. *Ibid.*, p.376 a.

2. SAINT THOMAS, *In I Phys.*, lect.1, n.2.

par l'âme. C'est pourquoi s'il fallait admettre les assertions de ce disciple, la définition d'Aristote ne saurait être bonne puisqu'elle ne nous ferait pas connaître la nature intrinsèque du temps. Celui-ci, en effet, serait défini par quelque chose qui lui est tout à fait extrinsèque, à savoir au moyen de ce qui provient de l'opération par laquelle l'âme applique la mesure au mesuré — la numération discrète.

Mais si nous reprenons le texte des *Physiques* d'Aristote, nous découvrirons que manifestement il n'en est pas ainsi. Car le temps, selon le Philosophe, n'est pas tout simplement le mouvement comme tel : il est quelque chose du mouvement. Nous n'apercevons le temps que lorsqu'il y a mouvement : nous les connaissons ainsi comme allant ensemble. Le temps est comme impliqué dans le fait qu'il y a mouvement et se manifeste comme quelque chose de celui-ci¹. Mais en quoi consiste ce « quelque chose du mouvement » ? Le temps, explique Aristote, n'est pas le mouvement comme tel, mais il en est quelque chose pour autant que le mouvement comporte de l'avant et de l'après. Car le temps suit le mouvement d'après cela même qui, dans le mouvement, nous fait connaître ce qu'on appelle du temps. Or, nous percevons du temps lorsque nous apercevons l'avant et l'après du mouvement — sa succession. Le temps suit donc l'avant et l'après du mouvement : lui-même aura quelque chose de l'avant et de l'après du mouvement².

Le temps est, en effet, la pluralité elle-même que constituent l'avant et l'après du mouvement. Car manifestement nous savons que du temps s'écoule, remarque le Stagirite, lorsque nous percevons la succession du mouvement. Mais à cette fin, il faut saisir un premier état du mobile, puis un second séparé du premier par un intermédiaire, ce qui revient à prendre connaissance d'une pluralité nombrable dans le mouvement. Or, lorsque nous apercevons de la sorte les deux extrêmes d'un intermédiaire et que l'âme y reconnaît deux instants, celui-là antérieur, celui-ci postérieur — car c'est l'instant qui délimite le temps, qui nous fait connaître l'avant et l'après — que l'âme, dis-je, nombre de la sorte l'avant et l'après dans le mouvement, alors nous affirmons que du temps s'écoule. S'il en est ainsi c'est que, selon Aristote, le temps n'est pas autre chose que le nombre du mouvement selon l'avant et l'après³. Cette pluralité dans le mouvement, qui est le temps, est produite par l'instant présent divisant actuellement le mouvement selon l'avant et l'après, le passé et le futur. De telle sorte que le temps est formellement discret et n'est continu que matériellement, c'est-à-dire en raison de son sujet, le premier mouvement.

1. *Phys.*, IV, ch.11, 219 a 2-10.

2. *Phys.*, IV, ch.11, 219 a 22-25.

3. *Ibid.*, 219 a 25-219 b 2.

L'erreur de Jean de Saint-Thomas vient de ce qu'il a conçu le temps à la façon d'une ligne, comme quelque chose de stable, et de donné tout entier à la fois. Or dans la ligne, comme dans tout continu stable, les parties n'existent pas en acte mais en puissance seulement parce que l'indivisible qui en est la division n'existe qu'en puissance à l'intérieur de la ligne. — Il existe en acte au principe et au terme. — De la sorte, la ligne est formellement et actuellement continue mais matériellement et virtuellement discrète en tant qu'elle peut être divisée. Il en va de même de tous les continus stables et fixes.

Mais le temps, comme le mouvement, est au contraire un continu successif. Il jouit d'une existence fluente. Il existe donc de telle façon qu'une de ses parties n'est plus, que l'autre est à venir et que seul l'indivisible, l'instant, en est donné actuellement ¹. Or l'instant est la division du temps. Il s'ensuit donc qu'il le divise actuellement en passé et futur, qui en sont les parties. D'autre part, cependant, l'instant unit aussi continûment le passé au futur puisque, substantiellement, un seul et même instant est terme du passé et principe du futur ; ce qui veut dire qu'ils sont unis dans un terme commun. Or telle est la définition du continu ². Mais c'est considéré formellement que l'instant divise car il le fait en tant qu'il est toujours autre selon la succession du temps et du mouvement. C'est en cela précisément que consiste son *esse* propre. En effet, pour découvrir la nature de l'instant, il faut le considérer dans le cours du temps et du mouvement. C'est matériellement pris seulement qu'il est cause de la continuité du temps ³. C'est pourquoi, l'instant délimitant le temps, celui-ci est formellement discret et matériellement continu. Saint Thomas ne veut pas dire autre chose quand il écrit : « Et ideo, licet numerus sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua propter rem numeratam ; sicut decem mensurae panni quoddam continuum est, quamvis denarium numerus sit quantitas discreta » ⁴. Pour mieux voir la vérité de cette conclusion, arrêtons-nous à montrer ce qu'est l'instant selon sa nature. L'instant correspond au mobile, car de même que le mobile nous fait connaître l'avant et l'après du mouvement, de même par l'instant connaissons-nous l'avant et l'après du temps. Pour le manifester, servons-nous de l'exemple qu'Aristote emprunte aux géomètres. Imaginons que le point en mouvement produise la ligne. Le point en mouvement est alors ce par quoi nous connaissons le mouvement et l'avant et l'après qui s'y trouvent. Car nous ne percevons le mouvement que parce que le mobile se comporte toujours autrement. Lorsque, en effet, un mobile se comporte toujours de la même façon, nous affirmons

1. SAINT THOMAS, *In IV Phys.*, lect.23, n.5.

2. ARISTOTE, *Phys.*, IV, ch.11, 220 a 4-21.

3. *Ibid.*, 219 b 12.

4. *In IV Phys.*, lect.17, n.11.

qu'il est en repos. Et c'est au moyen de la disposition précédente du mobile que nous percevons l'avant dans le mouvement, et de la disposition suivante que nous en percevons l'après ¹.

Or il en va de même de l'instant dans le temps : il distingue l'avant et l'après du temps. L'instant est donc au temps ce que le mobile est au mouvement. Par conséquent, changeant la proportion, nous pouvons dire que l'instant est au mobile ce que le temps est au mouvement ². Or comme le temps est l'avant et l'après nombrés du mouvement, il s'ensuit que l'instant n'est pas autre chose que le mobile sous telle ou telle disposition. — L'altérité de l'instant dans le cours du temps vient donc de l'altérité du mobile dans le cours du mouvement. — Mais telle est la définition du moment (*mutatum esse*), l'indivisible du mouvement. L'instant n'est donc pas autre chose que le moment du mouvement.

Cependant le moment, comme tout indivisible dans le continu, est la division du mouvement. Et comme continu successif, le mouvement n'existe que dans son indivisible. Du mouvement, il n'existe en acte que le moment — l'indivisible du mouvement — c'est-à-dire le mobile sous telle disposition déterminée. Par conséquent, considéré formellement, le moment divise actuellement le mouvement. Cependant, du fait que le même sujet demeure sous les différentes dispositions qui se succèdent sans interruption, le mouvement obtient son unité de continu, le mouvement étant un à la façon du continu ³. C'est donc dire que matériellement, le moment est cause de la continuité du mouvement. Il s'ensuit, par conséquent, que le mouvement est formellement discret et matériellement continu. Car, en raison de l'acte imparfait qui est le mouvement ⁴, le mouvement est discontinu. Et ce n'est qu'en raison du sujet de cet acte imparfait qu'il est continu. Or puisque l'instant est le moment du mouvement, et le temps, l'avant et l'après nombrés du mouvement, on comprend que le temps soit formellement discret et qu'il doive sa continuité au sujet nombré, le mouvement. Ce dernier est alors pris matériellement, car formellement considéré, il est discret et entraîne du temps.

De la sorte, il faut convenir que si Aristote définit le temps comme « le nombre du mouvement selon l'avant et l'après », c'est parce que, en lui-même, il est un nombre. Par suite, nous faisant connaître la propre nature du temps, cette définition est bonne. Il n'est pas besoin de faire intervenir quelque chose d'extrinsèque, l'intelligence humaine, pour l'expliquer. Le temps, tout comme le mouvement, ne dépend de l'intelligence que suivant sa totalité. Car,

1. *Phys.*, IV, ch.11, 219 b 15-22.

2. *Ibid.*, 219 b 22-28.

3. *Ibid.*, V, ch.4, 228 a 20-228 b 11.

4. SAINT THOMAS, *In XI Metaph.*, lect.9, nn.2291, 2305.

en vertu de la succession, les parties du temps, comme du mouvement, n'existent en dehors de l'intelligence qu'en raison de l'indivisible. La totalité n'en peut exister que dans l'intelligence nombrant l'avant et l'après dans le mouvement ¹.

La fausse conception du temps dans laquelle s'enracine l'erreur de Jean de Saint-Thomas est très répandue. Notre intelligence procède en effet en partant du plus connu de nous ². Or l'être qui jouit d'un *esse fixum* nous est plus connu que celui dont l'être est tout entier dans la succession. C'est pourquoi l'homme se représente le temps à la façon d'un continu stable. Et il choisit la ligne de préférence à la surface ou au corps parce que le temps lui apparaît comme la distance séparant un événement passé de l'instant présent. C'est aussi de cette façon que le mathématicien représentera le temps dans sa définition du mouvement. En effet, le temps y tenant alors lieu d'une des coordonnées, il est représenté par une ligne. On comprend ainsi pourquoi M. Joseph Moreau peut croire que la définition aristotélicienne est celle du temps mathématique ³.

Sans prétendre réfuter cette dernière opinion, remarquons que, pour en saisir la nature, il importe de distinguer le temps tel qu'il existe *in re* d'une représentation d'ailleurs toute légitime, que nous nous en formons.

Nous pouvons voir dans l'interprétation que faisait Jean de Saint-Thomas l'occasion d'une précision.

ROBERT LABRIE.

1. SAINT THOMAS, *In IV Phys.*, lect.23, n.5.

2. ARISTOTE, *Phys.*, I, ch.1, 184 a 16.

3. *Revue philosophique de Louvain*, T.46, fév.-août 1948.

La part de la personne humaine dans l'œuvre de Rédemption

I. LA PUISSANCE DE DIEU DANS LE BESOIN OÙ IL S'EST MIS

Pour entrevoir jusqu'à quel point la bienheureuse Vierge a participé à la Passion du Rédempteur, il convient de peser le sens des paroles si probes par lesquelles la sainte Écriture et la liturgie expriment sa part dans la suprême manifestation de la *Sagesse sans mesure* du Tout-Puissant (*Ps.*, CXLVI, 5).

Rappelons toutefois au préalable ce principe fondamental que la miséricorde du Seigneur est la *racine première* de toutes ses œuvres¹ ; elle s'y retrouve d'autant plus entière et intime qu'est plus parfait l'ensemble formé *selon le libre dessein que s'était proposé sa bonté* (*Éphés.*, I, 5). Le signe le plus sûr de la perfection proprement divine dont la Sagesse, comme la Bonté, a doté son œuvre, c'est l'élévation en croix du Fils de l'homme. Car *nul ne peut avoir d'amour plus grand que de donner sa vie pour ses amis* (*JEAN*, XV, 13). *Lorsque je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi* (*Ibid.*, III, 14).

Le Verbe s'appelle *bras du Seigneur* (*ISAÏE*, LIII, 1 ; *JEAN*, XII, 38), parce que toutes choses ont été faites par lui ; mais aussi en raison de son Incarnation, de l'ignominie de sa passion et de sa mort, où la miséricorde du Tout-Puissant a révélé l'irréductible altérité de ses voies — *vos voies ne sont pas mes voies* (*ISAÏE*, LV, 8) — de façon à déjouer ceux qui mesurent la sagesse et la force de Dieu à celles du monde, alléguant la *gloire due à Dieu* comme prétexte de leur *préférence de la gloire qui vient des hommes* (*JEAN*, III, 43). C'est en effet sur la croix que, les bras étendus impuissants, et les mains de miséricorde retenues par les clous, c'est dans cette *faiblesse* que s'est déployée, dans la *Sagesse de Dieu* (*I Cor.*, I, 21) la puissance invincible. Car *si le Christ a été crucifié en raison de sa faiblesse, il vit par la puissance de Dieu* (*II Cor.*, XIII, 4) ; « c'est en mourant qu'il a détruit la mort » et nous a fait naître à sa vie (Préface de Pâques).

Or, l'inattendu de la sagesse qui met de l'ordre en toutes choses, comme la plénitude de la puissance, se révèlent remarquables d'autant que Dieu, en l'envoyant et le livrant à l'ennemi, a voulu que son Fils unique soit un Sauveur et un Médiateur tel qu'en vertu des mérites de sa vie et de sa mort, il soit en mesure de faire participer activement à son œuvre de rédemption le genre humain non seulement en sa propre *humanité*, qui est celle d'une Personne divine, mais encore en une

1. *Ia Pars*, q.21, a.4, c.

personne purement humaine. Pour l'avoir préservée de toute faute héréditaire et personnelle, le Fils a pu s'associer la Vierge Mère et Épouse au point que depuis le commencement elle ne constitue avec lui qu'un seul principe, voulu indivisible, pour la réalisation de son œuvre capitale de Rédemption, comme pour la communication des fruits de ce rachat.

* * *

Nous prenons pour principe la parole du Protévangile, qui signifie manifestement une causalité réelle : *Celle-ci t'écrasera la tête* (Gen., III, 15) ¹, nous appuyant sur l'enseignement de Benoît XV ² — que Pie XI confirmait en disant que son prédécesseur avait exposé cette participation de Marie « en des paroles particulièrement heureuses » :

... Les Docteurs de l'Église enseignent communément que si la bienheureuse Vierge paraît avoir été absente de la vie publique de Jésus-Christ, tandis qu'elle fut présente lorsqu'il subit la mort, cloué à la Croix, ce ne fut pas sans un dessein divin [*non sine divino consilio*]. En effet elle souffrit et mourut, pour ainsi dire, avec son Fils souffrant et mourant de telle sorte qu'elle abdiqua ses droits maternels pour le salut des hommes et pour apaiser la justice divine et, pour autant que cela dépendait d'elle, elle immola son Fils de telle sorte que l'on peut dire en vérité qu'elle a racheté avec le Christ le genre humain [*humanum genus redimisse*]. C'est manifestement pour cette raison [*hac plane de causa*] que toutes les grâces qui nous parviennent du trésor de la rédemption nous sont, en quelque sorte, transmises par les mains de la Vierge très affligée ³...

Le sens de l'affirmation « *Ipsam cum Christo humanum genus redimisse* » est d'autant plus clair qu'elle est suivie de la déclaration :

1. Voir, sur le sens de cette parole, le R. P. F.-M. BRAUN, O.P., *La Mère des fidèles*, Paris, Casterman, 1953.

2. A.A.S., An.X, Vol.X, n.5, mai 1918, p.182. — Le bienheureux PIE X fait la même distinction dans l'encyclique *Ad diem illum* pour le cinquantenaire du dogme de l'Immaculée Conception. « Il s'en faut donc grandement, on le voit, que Nous attribuions à la Mère de Dieu une vertu productrice de la grâce, vertu qui est de Dieu seul. Néanmoins, parce que Marie l'emporte sur tous en sainteté et en union avec Jésus-Christ et qu'elle a été associée par Jésus-Christ à l'œuvre de la rédemption, elle nous mérite de *congruo*, comme disent les théologiens, ce que Jésus-Christ nous a mérité de *condigno*, et elle est le ministre suprême de la dispensation des grâces... Ces principes posés, et pour revenir à notre dessein, qui ne reconnaîtra que c'est à juste titre que Nous avons affirmé de Marie que, compagne assidue de Jésus, de la maison de Nazareth au plateau du Calvaire, initiée plus que tout autre aux secrets de son cœur, dispensatrice, comme de droit maternel, des trésors de ses mérites, elle est, pour toutes ces causes, d'un secours très certain et très efficace pour arriver à la connaissance et à l'amour de Jésus-Christ ? » (*Acta Sanctae Sedis*, Vol.36, Rome 1903-1904, pp.454-455. Traduction des Actes de S.S. Pie X, Paris, édition des « Questions actuelles », s.d., T.1, p.81).

3. Lettre apostolique *Explorata res*. Pour les données positives sur la co-rédemption, voir l'étude très fouillée du R. P. J. CAROL, O.F.M., *De correptione Beatae Virginis Mariae disquisitio positiva*, Civitas Vaticana 1950 ; parmi les Franciscan Institute Publications, Theology Series No. 2, Bonaventure, New-York, 639 pp.

« Quod si hac plane de causa, quas e Redemptionis thesauro gratias omne genus percipimus, eae ipsius Perdolentis Virginis veluti e manibus ministrantur . . . » Cet enseignement distingue dès lors nettement entre la participation à la rédemption elle-même, et le pouvoir qui en découle pour la distribution des grâces nous parvenant du trésor de la rédemption. Aussi la Vierge Marie participe-t-elle à l'une et à l'autre.

Comme les auteurs nous en avertissent, le fait que Notre-Dame « a racheté avec le Christ le genre humain » et que « toutes les grâces qui nous viennent du trésor de la rédemption nous sont transmises par les mains de la Vierge », ne doit pas s'entendre en ce sens que nous avons deux rédempteurs ou deux médiateurs, de sorte que le Christ lui-même serait alors co-rédempteur — comme voudrait nous le faire dire l'adversaire de notre culte. Il reste qu'*autant un seul est Dieu, un seul aussi est médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour nous (I Tim., II, 5) ; c'est encore par une oblation unique, [qu'] il a procuré la perfection pour toujours à ceux qui sont sanctifiés (Hebr., x, 14).* Aussi bien l'Église précise-t-elle que la nouvelle Ève en face du nouvel Adam, « si elle lui est soumise, elle lui est *étroitement unie* dans cette lutte contre l'ennemi infernal . . . »¹. Or cette union, c'est le Verbe qui en forme le dessein et en détermine les caractères.

Le seul fait que le Rédempteur soit libre de vouloir ou de ne pas vouloir une association aussi étroite avec la Vierge qui le conçut, voilà qui devrait montrer suffisamment en quel sens absolu il est unique, et à quel point Marie lui est soumise dès le principe, avant toute autre créature — *ab aeterno ordinata sum*². Car si le Sauveur lui veut cette part dans l'accomplissement de sa mission, ce n'est aucunement parce qu'il ne saurait la parachever sans nul secours. Saint Louis-Marie de Montfort l'a marqué non sans paradoxe :

Dieu fait homme a trouvé sa liberté à se voir emprisonné dans son sein ; il a fait éclater sa force à se laisser porter par cette petite fille ; il a trouvé sa gloire et celle de son Père à cacher ses splendeurs à toutes les créatures d'ici-bas, pour ne les révéler qu'à Marie ; *il a glorifié son indépendance et sa majesté à dépendre de cette aimable Vierge* dans sa conception, en sa naissance, en sa présentation au temple, en sa vie cachée de trente ans, jusqu'à sa mort, où elle devait assister, *pour ne faire avec elle qu'un même sacrifice*, et pour être immolé par son consentement au Père éternel, comme autrefois Isaac par le consentement d'Abraham à la volonté de Dieu. C'est elle qui l'a allaité, nourri, entretenu, élevé et sacrifié pour nous³.

C'est donc en vertu de la surabondante perfection de sa causalité que Dieu peut se mettre librement dans le besoin d'autrui, accordant à

1. Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, p.768.

2. Épître de la Fête de l'Immaculée Conception.

3. *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, 10^e édition canadienne, Librairie Mariale du *Messenger*, 1940, p.11, n.18.

Marie une efficace dont à la rigueur il aurait pu se passer, de même qu'il aurait pu nous sauver sans souffrir. Mais on ne peut mettre sur un pied d'égalité ce qu'il *convient* de faire et ce qui *pourrait* se faire absolument. Saint Thomas nous en avertit :

Si quelqu'un objectait que Dieu, étant tout-puissant, aurait pu sauver le genre humain d'une autre manière que par la mort de son Fils unique, celui qui fait cette objection doit considérer que dans les œuvres de Dieu l'on doit tenir compte de la convenance de ce qui pouvait se faire, [*quid convenienter fieri potuit*] même si Dieu eût pu faire autrement. Sans quoi une semblable raison abrogerait toutes ses œuvres. En effet, en considérant que Dieu a fait les cieux d'une telle ampleur et les étoiles en tel nombre, pour celui qui s'y applique avec sagesse la chose se présentera comme étant ce qu'il convenait de faire ainsi, encore que Dieu eût pu faire autrement. Je dis ces choses parce que nous croyons que la disposition de la nature tout entière, comme les actes humains, est soumise à la divine Providence. Sans cette croyance, tout culte de la divinité serait d'avance exclu ¹.

Il nous faut donc chercher à comprendre en vertu de quel dessein il convenait que le Fils s'associât la Vierge pour sa mission de Rédempteur.

II. DIEU HONORE L'HOMME EN EXIGEANT QUE JUSTICE SOIT FAITE PAR L'HOMME

Considérons tout d'abord la raison pour laquelle il sied que Dieu ait exigé que l'homme lui-même expiât la faute. Dieu, en effet, aurait pu pardonner sans demander aucune satisfaction. Et c'eût été un acte de miséricorde sans enfreindre la justice. Certes,

un juge ne peut en stricte justice remettre une faute ou une peine, car il doit punir la faute commise contre autrui, homme, république entière, ou prince élevé en dignité. Mais Dieu n'a personne au-dessus de lui ; il est lui-même le bien suprême et commun de tout l'univers. C'est pour-quoi, s'il remet le péché, qui est une vraie faute en ce qu'il a été commis contre sa propre personne, il ne fait injure à personne, pas plus que celui qui remet, sans satisfaction, une offense qui a été commise contre lui ; il agit alors avec miséricorde, et non d'une manière injuste. C'est ainsi que David implorait la miséricorde divine en s'écriant : *J'ai péché contre toi seul*, comme s'il disait : *Tu peux me pardonner sans injustice* ².

Cependant la miséricorde de Dieu se manifeste plus amplement quand il demande que justice soit faite par l'homme lui-même, qui commit la faute.

... Il convenait à la justice et à la miséricorde du Christ qu'il délivrât l'homme par sa passion. À la justice ; car, par sa passion, le Christ a

1. *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, c.7. — *Opuscula*, édit. MANDONNET, T.1, p.266.

2. *IIIa Pars*, q.46, a.2, ad 2. — Pour les citations tirées de la *IIIa Pars*, nous nous servons de la traduction de la *Revue des Jeunes*.

satisfait pour le péché du genre humain ; l'homme a donc été libéré par la justice du Christ. À la miséricorde ; car, par lui-même, l'homme ne pouvait satisfaire pour le péché de toute la nature humaine, ainsi qu'on l'a montré ailleurs [q.1, a.2, ad 2] ; aussi Dieu lui a-t-il donné son fils en vue de cette œuvre satisfactoire, d'après le mot de saint Paul aux Romains : *Tous ont été gratuitement justifiés en vertu de la Rédemption qui est dans le Christ Jésus. Dieu l'a établi d'avance comme moyen de propitiation par la foi en son sang.* La miséricorde fut même plus abondante que si le péché avait été remis sans satisfaction, comme le remarque l'Apôtre dans sa lettre aux Éphésiens : *Dieu qui est riche en miséricorde, à cause de la grande charité dont il nous a aimés, nous qui étions morts du fait de nos chutes, nous a rendus à la vie dans le Christ*¹.

Parmi les raisons pour lesquelles il ne pouvait y avoir de mode plus adapté que la passion du Christ pour guérir notre misère et nous procurer, en plus d'être libérés, les fruits du salut, soulignons la suivante :

[Grâce à cette passion] l'homme a atteint à une plus haute dignité [*digne* voulant dire 'être bon par soi-même'] : vaincu et trompé par le diable, l'homme devait aussi, en mourant, l'emporter sur la mort. *Rendons grâce à Dieu, car il nous a donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ (I Cor., xv, 57).* Il convenait donc que nous soyons délivrés par la passion du Christ, plutôt que par la seule volonté de Dieu². [...] Bien que le diable eût envahi l'homme injustement, il était cependant juste que l'homme, en raison de son péché, fût abandonné par Dieu à la servitude du diable. Aussi convenait-il que l'homme fût libéré de cet asservissement, par voie de justice, grâce à la satisfaction du Christ dans sa passion. Il fallait aussi, pour vaincre l'orgueil du diable « qui fuit la justice et recherche la puissance » [SAINT ATHANASE], que le Christ « vainquit le démon et qu'il libérât l'homme, non par la seule puissance de sa divinité, mais aussi par la justice et l'humilité de sa passion », comme le remarque saint Augustin (*De Trinitate*, XIII, 13-15)³.

L'œuvre de rédemption sera à la fois d'autant plus humaine qu'elle s'accomplit dans l'abaissement que le Très-Haut s'est imposé en assumant notre nature pour y expier la faute et nous relever. En effet, se pencher vers l'inférieur pour soulager son indigence et le relever de sa misère, c'est l'acte le plus parfait du supérieur comme tel ; c'est pourquoi la miséricorde se dit le plus proprement de Dieu, qui est au-dessus de tous. La liturgie l'invoque comme celui *dont c'est le propre d'avoir pitié* — et dont la toute-puissance se manifeste surtout dans le pardon et la pitié⁴. Or, bien qu'il fût dans la condition de Dieu, il n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu ; mais il s'est anéanti

1. *IIIa Pars*, q.46, a.1, ad 3.

2. *IIIa Pars*, q.46, a.3, c.

3. *Ibid.*, ad 3.

4. SAINT THOMAS cite les deux collectes [*de Peccat.* et du 10^e dimanche après la Pentecôte] dans l'article « La miséricorde est-elle la plus grande des vertus ? » *IIa IIae*, q.30, a.4.

lui-même, en prenant la condition d'esclave, en se rendant semblable aux hommes, et reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui ; il s'est abaissé lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix (*Philipp.*, II, 6-8) ¹. Alors que nous étions à demi-morts, incapables de nous relever, lui-même, en personne, participant de notre nature, *touché de compassion*, il s'est approché de nous en bon Samaritain (*LUC*, X, 33).

III. GRÂCE À LA COMPASSION DE LA VIERGE MÈRE IMMACULÉE, LA PERSONNE HUMAINE PARTICIPE À L'ŒUVRE DE RÉDEMPTION

Revenons maintenant sur cette dignité dont l'homme est investi du fait que, expiant lui-même la faute, la satisfaction en devient entière.

L'homme est plus parfaitement rénové [*integratur*] quand Dieu demande satisfaction de l'homme lui-même. Car s'il n'y avait pas eu entière satisfaction, la gloire de l'homme, après le péché, n'aurait pas été aussi grande que celle qui lui appartenait dans l'état d'innocence. Il est en effet plus glorieux pour l'homme d'expurger pleinement, par la satisfaction, le péché commis que s'il lui avait été pardonné sans satisfaction. C'est ainsi qu'il est d'une gloire plus grande pour l'homme de posséder la vie éternelle par ses propres mérites, que s'il devait y parvenir sans l'avoir méritée. La raison en est que ce que l'on mérite, on l'obtient en quelque sorte par soi-même, pour autant qu'on le mérite. Semblablement, la satisfaction veut dire que celui qui en est l'auteur est d'une certaine manière la cause de sa propre justification. [...] De même que l'homme par son péché est la cause de sa chute, ainsi convient-il que lui-même soit en quelque sorte la cause de son propre relèvement par la satisfaction. Dieu, voulant que l'homme soit relevé par voie d'expiation a manifesté sa miséricorde d'une façon très parfaite ; car il n'a pas simplement voulu éloigner de l'homme la faute, mais encore rétablir intégralement la nature humaine dans sa dignité originelle. Laquelle dignité demeure pour toujours dans la nature, tandis que la peine est bientôt passée. C'est pourquoi la miséricorde se manifeste davantage quand elle mène à une dignité sans fin qu'en pardonnant une faute temporaire ².

On voit, par ces raisons, que dans l'œuvre de rédemption Dieu a voulu pousser à la limite la part de l'homme, en vue d'une plus grande dignité : que l'homme soit autant que possible la cause de son relèvement. Certes, l'homme simplement homme n'aurait pu satisfaire pour l'offense faite à Dieu. Notons encore que

la satisfaction pour le péché, tout en étant suffisante, peut être parfaite ou imparfaite. Elle est parfaite, quand elle compense adéquatement la gravité de l'offense commise. En ce sens, un homme simplement homme, n'a pu offrir de satisfaction pour le péché : le péché en effet ayant corrompu toute la nature humaine, la bonté d'un ou de plusieurs individus ne saurait

1. Sur le sens de cet abaissement, effet de l'humilité, voir *Contra Gentiles*, IV, c.55.

2. *In III Sent.*, d.20, q.1, a.1, ad 2 qc., et ad 1 et ad 2.

compenser par équivalence le détriment causé à toute une nature. De plus le péché commis contre Dieu comporte une certaine infinité en raison de l'infinie majesté qu'il offense : la faute en effet se mesure à la dignité de celui qu'elle outrage. Il faudra donc que la satisfaction parfaite ait une efficacité infinie, et soit par suite l'acte d'un Homme-Dieu. Mais s'il s'agit d'une satisfaction imparfaite, il suffit, pour qu'elle soit efficace, que l'offensé veuille bien s'en contenter. Sous ce rapport l'homme, simplement homme, peut satisfaire pour le péché. Cependant l'imparfait présuppose de quelque façon le parfait, qui le fonde, de là vient en réalité que la satisfaction de l'homme puisera son efficacité dans celle du Christ ¹.

Alors que la rédemption trouve sa cause principale en Dieu, elle appartient immédiatement au Christ en tant qu'homme ². Il n'en reste pas moins que pour satisfaire pleinement à la justice divine, cet homme dût être une personne divine, dont l'humanité assumée fut cause instrumentale du rachat, tandis que la personne divine ne pourrait d'aucune manière revêtir le caractère d'instrument. Or, dans le commentaire de saint Thomas sur le livre III des *Sentences*, il répond à une objection par une distinction fort à propos pour le sujet en cause. Voici d'abord cette objection :

C'est à la personne commettant le péché qu'il revient de satisfaire du péché. Or la nature humaine n'a pas été corrompue par un acte posé par la nature, mais par une action de la personne. Aussi une satisfaction n'est pas exigée pour la nature, mais uniquement pour la personne ³.

À quoi le Docteur angélique répond :

Ce n'est pas la nature considérée absolument, qui agit ; mais c'est la personne subsistant dans une nature, c'est elle qui agit. De même que le péché de nature fut commis par l'action de la personne pécheresse, de même faut-il que l'action de la personne qui satisfait de l'offense, satisfasse pour la nature.

Si dans le Christ, envisagé à lui seul, l'homme est cause de son propre relèvement, néanmoins, encore que les personnes en soient bénéficiaires, la *personne* humaine n'a sous ce rapport aucune part active à la rédemption. Pour qu'une personne puisse être immédiatement rédemptrice, comme cause instrumentale, il faut, pour être une telle cause, qu'elle soit une personne limitée, créée par conséquent. Grâce à cette imperfection qui lui permet de revêtir le caractère d'instrument, la personne humaine, à laquelle il appartient d'agir, peut participer réellement à la rédemption du genre humain. Dans la réponse de Marie à l'ange Gabriel « il se manifestait qu'un mariage spirituel était contracté entre le Fils de Dieu et la nature humaine. Voilà pourquoi l'annonciation a demandé le consentement de la Vierge,

1. *IIIa Pars*, q.1, a.2, ad 2. Traduction de la *Revue des Jeunes*.

2. *IIIa Pars*, q.48, a.5.

3. *In III Sent.*, d.20, a.1, qc.2, obj.3.

au nom de la nature humaine tout entière » ¹. Dans le commentaire sur les *Sentences*, saint Thomas précise que ce consentement de la bienheureuse Vierge était un « *actus singularis personae . . . in multitudinis salutem redundans, immo totius humani generis* » ². Dans l'encyclique *Octobri mense . . .*, Léon XIII s'est fait sienne cette expression : « *ipsius generis humani personam quodammodo agebat* » ³. — Il est à noter qu'en ce mariage spirituel contracté entre le Fils de Dieu et la nature humaine tout entière, la personne de Marie revêt à l'endroit du Fils de Dieu le caractère d'épouse. Le Christ s'est choisi cette compagne de sa vie et de la passion qu'il a endurée, « pour notre bien commun » ⁴.

L'accent sur la personne humaine dans la participation de Marie à la passion de son Fils, de son Époux Fils de Dieu, nous le trouvons marqué dans *La Croix de Jésus* du Père Louis Chardon, O.P. (1595-1651) :

S'il est vrai qu'au mystère de l'Incarnation la personne humaine est, en elle [Marie], divinisée d'une façon la plus éminente de toutes celles qu'elle peut atteindre — ce qui fait dire à saint Thomas [*Ia Pars*, q.25, a.6, ad 4] que Dieu l'a mise au rang des choses que, même par une puissance absolue, il ne saurait rendre ni meilleures ni plus parfaites qu'elles sont, vu qu'elle est Mère de Dieu, au-dessus duquel il ne se peut rien imaginer —, nos dévotions ne se rendront point criminelles si elles présument qu'avec proportion les souffrances de son âme se sont accrues avec tant d'excès qu'il ne s'en peut imaginer de plus grandes au-dessous de celles qui sont propres à un Fils de Dieu. Elles avaient toute la dignité qui était convenable pour suppléer à celles-là, *au cas que Dieu, usant de sa pleine puissance, voulut en la nature humaine se servir d'une autre que d'une Personne incréée* pour tirer raison de l'horreur des crimes de tous les hommes.

Par ainsi, l'âme de Marie, selon sa mesure, entre en la place de l'âme de son Fils, en ce qui regarde les sentiments de douleur dus à la filiation adoptive, en la manière que nous l'avons expliqué, afin que la première personne créée, par quelque sorte de proportion et de convenance, participe des détresses rigoureuses déchargées sur la seconde Personne incréée, et que, par ce moyen, la nature humaine souffrit toutes les rigueurs possibles, tant du côté de la Personne divine du Fils de Dieu, que du côté de la personne humaine en sa sainte Mère ; et qu'enfin le martyre de l'esprit de la seconde Ève entrât en société avec celui du second Adam, pour rompre la conspiration à notre ruine de la première femme avec le premier homme, comme dit saint Irénée. C'est par ce moyen que ses peines suivent l'ordre de celles de son Fils, tout ainsi que sa grâce la fait appartenir à l'ordre de l'union hypostatique. Les angoisses de son âme sont voisines de celles de Jésus, elles les touchent par affinité, elles sont les mêmes en quelque manière, à la façon que nous disons qu'elle est une même chose avec lui ⁵.

1. *IIIa Pars*, q.30, a.1, c.

2. *In III Sent.*, d.3, q.3, a.2, ad 2^o q^o, c.

3. *Actes de Léon XIII*, Paris, s.d., Maison de la Bonne Presse, T.3, p.95.

4. LÉON XIII, *ibid.*, p.96.

5. *La Croix de Jésus*, édit. F. FLORAND, O.P., édit. du Cerf, 1937, pp.208-209. — On s'étonne de lire, dans le paragraphe immédiatement subséquent : « Ce n'est pas pour tant que je veuille dire qu'elle ait contribué en cette condition à notre Rédemption, pour laquelle Jésus-Christ n'a point voulu de compagnon . . . »

Et voilà qui fait pour une dignité de la personne humaine, une *bonitas propter se* tout à fait incomparable, qui du moins en Marie est très supérieure à celle de toute autre personne créée. *Nigra sum, sed formosa* (*Cant.*, I, 4). Si le Christ s'est associé la Vierge dans l'instauration de l'ordre nouveau, auquel fut ordonné l'ancien, une personne humaine est cause au principe même de l'ordre de rédemption. *J'étais avec lui, réglant toutes choses* ¹. *Je me réjouirai dans le Seigneur, et mon âme tressaillira en mon Dieu : parce qu'il m'a revêtue des vêtements du salut, et m'a entourée de la parure du juste, comme une épouse ornée de ses joyaux* ². S'alliant ainsi une personne d'entre nous, l'établissant digne de sa tâche, le Christ, à qui *toute puissance a été donnée dans le Ciel et sur la terre* (*MATTH.*, XXXVIII, 18) se fait librement l'auteur d'une œuvre à la fois plus divine et plus humaine.

La Personne du Christ, étant divine, est cause principale de la rédemption, tandis que sa nature humaine est l'instrument de cette divinité — « non pas un instrument inanimé qui serait mû sans se mouvoir lui-même, mais un instrument vivant et rationnel qui se meut en même temps qu'il est mû » ³. En revanche, la personne même de Marie est cause instrumentale de la justification.

Mais quel est alors l'ordre de ces causalités — ordre de subordination qui fait leur unité ? L'humanité du Verbe est un instrument uni à la divinité ⁴. C'est en vertu de l'union hypostatique que cette cause instrumentale jouit d'une « *potestas excellentiae* » sans pareille.

... La passion du Christ qui n'a pu affecter en lui que la nature humaine, est la cause de notre justification, par voie de mérite et comme cause efficiente, non pas en qualité d'agent principal, c'est-à-dire d'agent qui agit par lui-même, mais comme instrument, puisque nous avons dit que son humanité est l'instrument de sa divinité. Dès lors, cependant, que cet instrument est personnellement uni à la divinité, il a une certaine principauté et une causalité particulière relativement aux instruments extrinsèques, qui sont les ministres de l'Église... De même donc que Jésus-Christ a, comme Dieu, la puissance d'autorité sur les sacrements, il a aussi, comme homme, la puissance du ministère principal, ou la puissance d'excellence ⁵.

Notons-le toutefois, dans cette même perspective le pouvoir de la sainte Vierge, encore qu'entièrement soumis à la principauté du pouvoir d'excellence que détient le Fils dans son humanité, ce pouvoir, dis-je, ne peut pas s'assimiler à la causalité des instruments « extrinsèques » que sont les ministres de l'Église, qui dispensent les sacrements,

1. Épître de la messe de l'Immaculée Conception (*Prov.*, VIII, 30).

2. Introït de la même messe (*ISAÏE*, LXI, 10).

3. *IIIa Pars*, q.7, a.1, ad 3.

4. *IIIa Pars*, q.62, a.5.

5. *IIIa Pars*, q.64, a.3, c.

mais qui ne sont cependant que des instruments « séparés ». Au contraire, c'est selon sa personne tout entière que Marie est unie au Rédempteur, à des titres qui sont siens en propre, savoir : la maternité divine ainsi que tous les privilèges et toutes les grâces dont elle est le siège. Pourquoi alors sa personne ne participerait-elle pas de la « potestas excellentiae » de l'humanité de son Fils avec qui elle a racheté le genre humain en acquérant la grâce du salut ? Voilà qui justifie pleinement le titre employé par le cardinal Pacelli, avant son élévation au trône de Pierre : « La Mère du Prêtre éternel, le Christ Jésus, qui, au Golgotha, participait intimement au cruel sacrifice, est devenue Reine des martyrs et des prêtres ¹. »

CHARLES DE KONINCK.

1. Apud CAROL, *op. cit.*, p.570.

The Nature of Mary's Universal Queenship *

Although by themselves alone the Scriptures appear to afford our faith no clear testimony of Mary's actual Queenship, nor of its universal scope, that dignity of the Mother of God is nevertheless acknowledged plainly and with unanimous consent, by the Christian Tradition. Indeed the Church, for a long time now and with great devotion, through the sayings of the Fathers and the Popes, the teachings of the Councils and the prayerful strains of the Liturgy, has not ceased to proclaim her belief in this prerogative of the Blessed Virgin. It is indeed a fact we would not dare to disbelieve. It is no less a comforting truth, one whose meaning is more than worthy of our meditation. Let us, therefore, attempt to understand the nature of this honour, that we may unfold the true significance of that glorious title : Queen of Heaven and Earth — *Regina coeli, gloriosa Regina mundi*.

Within the plan of Redemption, Mary's Queenship is one, as it were, with the Kingship of Christ. Just as the glory of the Mother of God is a reflection of the glory of her Son, so also is her Queenship a participation in the royal prerogatives of Christ. Our Lady is Queen of that same Kingdom of which Christ is King. She is so in the proper sense of that name, and not by a mere figure of speech. The theologian would say : *sensu vero et proprio, etsi analogico*. For, when taken metaphorically, the term " queen " simply means excellence. To say that Charity is the queen of the virtues is to say that its perfection surpasses that of all other virtues. According to this meaning of the word, there can be no doubt that Mary is the queen of all Creation ; indeed, her perfection excels by far that of all other creatures taken together. However, when praising her Queenship, the Church implies much more than that. Mary deserves this title in its most proper sense, more so, in fact, than any other person who ever bore that name. And while in one respect she is queen in the sense that is both usual and strict, over and above there is the respect in which her queenship is at the same time quite transcendent and unique.

The name *King* is a title which has ever been used, even in Scripture, to qualify a person who, being the supreme authority of the land, is invested with a threefold power : legislative, judiciary and executive. And this is precisely the authority we recognize in

* A first draft of the present paper was read at the Fourth National Convention of the Mariological Society of America, held at Cleveland, Ohio, January 5th, 1953. The present text has been revised by the author who wishes to acknowledge his indebtedness to Mr. Charles De Koninck for his helpful suggestions.

Christ. Now it should be plain that as queen of a reigning king, Mary does not enjoy or share in this power in the manner in which it belongs to the head of the realm. The role of queen is not a dividing one, but should on the contrary enhance by a new and characteristic quality the governance of the community. To this intent she must be more than a mere companion, more than a crowned partner who would share in the other's power, the difference being one only of degree. Whatever prerogatives she may have, surely they cannot be defined as a mere attenuation of the powers of a king. That her's is nevertheless a power extending to all members of the kingdom in a fashion unique and irreplaceable, all this is plain from the history of royal governance. Similarly, the Fathers, the Popes, and the Councils, when speaking of Mary's Queenship, set no bounds to her far-reaching power — it is a sovereign one, extending as it does both to Heaven and Earth. But what it is, whence it is derived, and how it is put to practice, all that remains to be shown.

Yet, even so vague a conception of Mary's prerogative as queen should suffice to distinguish it as a particular quality which, however intimately related, is not quite conveyed by that more basic character which is hers as the Mother of Christ. Nor is a woman queen for being the mother of a king. Neither the mother of Saul nor the mother of David were queens. Besides, it is permissible to believe that Mary could have been made Mother of God without sharing in the work of Redemption to the extent that she actually did, and without becoming the spiritual Mother of men or being made their Queen — except in a loose and wide sense.

The divine Motherhood of Mary is in fact the foundation of all the unparalleled privileges God has showered upon her, but, in our opinion, there is not the proximate cause of her Queenship. It is however worth recalling that although his royalty is not in itself an inherited one, yet it is owing to Mary that Christ is of royal descent. It was she who brought Him forth of royal blood, the source of the human ties that bind Him to His ancestor David. But this royal lineage has little to do with Christ's own Kingship, whose origin is divine. Nor would it confer upon Mary the quality of sharing as Queen in the governance of Christ's Kingdom.

Can the theological reason of Mary's Queenship be found in the relations that bind her intimately to the three Persons of the Holy Trinity? Some theologians have thought so. That Mary is the beloved daughter of God the Father, the mother of the Son and the spouse of the Holy Ghost, all this indeed accounts for the transcendent holiness that is hers. Still, it is not immediately clear that such is the proper reason of her queenship.

More widely acknowledged is the opinion that this proximate foundation is to be sought in Mary's universal mediation. Which would mean, in other words, that she is Queen because she is Mediatrix.

Yet even this opinion does not seem to get to the root of the matter. For, on the one hand, if her universal mediation could obtain without its being that of a queen, but of a mother, say, the queenship could be adequately related only to a particular kind of universal mediation ; whereas on the other hand, if we really want to reach the root cause of her queenship, we would still have to seek the proper principle of this latter kind of mediation which, while having the nature of cause with regard to us, must still have a cause of its own. Upon closer examination, then, it might well turn out that her mediation is of this kind because she is Queen, and that this quality again has a proportionate cause. In brief, to say that she is Queen because she is Mediatrix, is to say very little until we can specify the exact nature of her mediation.

So as to proceed upon a sound basis, with clarity and order, we have chosen as our guide the following words from an allocution of His Holiness Pius XII, intended for the pilgrims to Fatimá in 1946 :

He, the Son of God, reflects on His heavenly Mother the glory, the majesty and the dominion of His Kingship ; for, having been associated with the King of Martyrs in the ineffable work of human Redemption as Mother and Co-operatrix, she remains for ever associated to Him, with an almost unlimited power, in the dispensation of graces which flow from the Redemption. Jesus is King throughout all eternity by nature and by right of conquest ; through Him, with Him and subordinate to Him, Mary is Queen by grace, by divine relationship, by right of conquest and by singular election. And her Kingdom is as vast as that of her Son and God, since nothing is excluded from her dominion.

We shall consider in the following order the substance of doctrine conveyed by this comprehensive and meaningful statement : (a) Mary is Queen by singular election. (b) Mary is Queen by grace, by divine relationship, by right of conquest. (c) What does the Queenship of Mary add to her Motherhood ? (d) She now enjoys the full powers of Queen in the vast Kingdom of her Son.

I. FROM ALL ETERNITY, MARY WAS DESTINED TO BE QUEEN OF CHRIST'S KINGDOM BY HER OWN CHOICE

The account of the Annunciation reveals Mary as freely consenting to be associated with the work of Redemption in a unique fashion. Her share in this divine work is less dependent upon her consent to be the mother of the Son of God than upon her voluntary acceptance of Him as the Saviour, i.e. Jesus, this being the name above all names, expressing precisely the reason why He came amongst us. By giving express consent to be the mother of such a son she accepted no less the lot that was to be hers as a consequence. She knew that by this consent she was to share in the whole work of Redemption. For the Angel had plainly stated that this Saviour would be King and that

He would reign forever. Mary's free acceptance not only made possible the one and the other but in each instance she must be recognized as a "per se" cause.

God himself has willed it so. It is the Predestinator who here reveals his plan established by eternal decree: Mary's consent is designed as essential to the founding as well as to the governance of Christ's Kingdom. And it is she who in consequence freely elects this King of Mercy, thus making it possible for the Kingdom to be what it shall be. *Fiat mihi secundum verbum tuum* — it is in this consent to God's designs on the Son of man that Mary first appears in her intimate association with Christ the King. Consenting to become the mother of the Saviour-King, she thereby accepted to share in the work of man's salvation as God has willed it, and not less so in the eternal reign of Him who was to save the world and conquer his Kingdom.

In other words, it is not so much in her consent to become the mother of the divine Son that Mary is revealed as uniquely and so intimately associated with the work of Redemption as such: far more to the point is her acceptance of this her Son in His role of Saviour and of King. She has shared in His life of Saviour and of King to the extent where it is no longer possible to conceive the Kingdom without seeing Mary by the side of her reigning Son — the Queen seated at the right hand of the King.

It is in this scene of the Annunciation, in the simple yet sublime dialogue of the Angel and the Virgin, that the Church first perceives Mary's incomparable privileges, and, in particular, the role of universal co-redemptrix assigned to the mother of the Saviour by the Blessed Trinity. The teachings of the Fathers bear witness to it, and the Sacred Liturgy takes pleasure in recalling it on many occasions. It is in the setting of Nazareth's humble abode that the New Testament first conveys the mystery of Our Lady's royal prerogative. Seeing that the Annunciation is the revealed truth of a special work of God, it is no wonder that one can admire in it a most perfect order. This order, being both intended and expressed, to us, by God, is of capital importance. In it is to be found an abundant source of light which helps the mind to catch a glimpse of God's designs. The Angel's words and the Virgin's answer combine so as to manifest what the economy of Redemption will be. This Son, whom the Virgin will conceive, to whom she will give birth, *shall be great*, says the Angel, *and men will know him for the Son of the Most High; the Lord God will give him the throne of his father David, and he shall reign over the house of Jacob eternally; his kingdom shall never have an end*. Hence the Virgin cannot doubt it: her Son shall be the Saviour. *Thou shalt call him Jesus*, the Angel said. But he shall also be King — as He himself will tell us: *I am a King* (JOHN, XVIII, 37) — and reign without end.

The Angel's pronouncement is clearly expressed to the Blessed Virgin who knows the Scriptures and possesses the light to understand. She shall be the mother of God, and this God, made man, shall be Saviour and King. God eternal, in whom all predestination is made, proposes his designs to the Virgin, and invites her to give consent. The Virgin's answer is simple but not less comprehensive. She accepts it all : *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum* — *Behold the handmaid of the Lord ; let it be unto me according to thy word.* She accepts and wills the person and the life of this Jesus ; she wants, conforming to the Father's will, everything that her Son shall be and everything He shall do. In so doing she becomes a unique associate of this Saviour in the economy of Redemption, accepting as she does that leading part which only she could fill — the share and function, as it were, of a first principle, in the establishment of her Son's Kingdom. By complying unreservedly with God's designs, she intends to acquiesce in everything God has proposed to her. Thus she becomes an associate of her Son in order to perform with Him the whole of His work and establish that reign which shall never end. All of which amounts to saying that she shall be one with Him inasmuch as He is King. This alone means that she is Queen of the Kingdom over which He rules. The Christian Tradition has never interpreted differently the touching scene of the Annunciation and the dialogue between Angel and Virgin. It has always seen in it the revelation of God's full designs on Christ and on His Mother.

Let us conclude this first part : The Annunciation intimates to Mary that by divine election and in virtue of her own choice she is to be Queen of the eternal Kingdom. And now we shall see that she is also Queen by right of conquest.

II. MARY IS QUEEN BY GRACE, BY DIVINE RELATIONSHIP, BY RIGHT OF CONQUEST

We hold it as a divinely revealed truth : in the fulness of her grace, Mary was conceived immaculate. The abundance of grace which was accorded her in view of the merits of Christ must not be understood as a quality which perfects the Mother of God merely in her own person. "Oh God — says the Collect of the Feast — who by the Immaculate Conception of the Virgin has prepared a worthy dwelling for thy Son . . ." In other words, even this privilege is not without special regard to her Son and indeed will enhance everything that in any way proceeds from her. As a consequence of this purity and radical innovation her share in the work of her Son and in his victory will be the greater. It renders Mary so much more adequate to her task, adding new depth and greater glory to the whole order of Redemption.

There can be no doubt that in her plenitude of grace the Virgin was made adequate to that intimate association with the Son in the tasks and achievements which the Angel revealed and to which she gave humble assent. In that very humility she *magnifies the Lord, and in her spirit rejoices in God her Saviour ; because He who is mighty has done great things for her* (LUKE, I, 46).

Christ is King by nature. Not, however, according to His divinity when considered in itself — except in a metaphorical sense, by reason of His excellence —, for a King must be of one nature with His subjects. Nor is He King “by nature” in virtue of His humanity alone : He is King by nature because His humanity is united to the divine Person.

Mary is Queen (a) “by grace” : by her Immaculate Conception she was made to be the “worthy dwelling-place” of this her Son even as He is Saviour and King. And how could this obtain unless she is as intimately associated with the King as one could be? But no one is closer to the King's heart than the Queen. Her grace, therefore, must be proportionate to this dignity. (b) She is Queen by “divine relationship.” According to saint Albert the Great, the title “Queen of mercy” is the one which expresses most properly the dignity of the Blessed Virgin. But the dignity which is hers by reason of the unique relationship with the Blessed Trinity — as daughter of the Father, mother of the Son, and spouse of the Holy Ghost — would be diminished in its effect if she did not deserve a corresponding and therefore supreme authority in the Kingdom of her Son. Furthermore, her relationship with the divine Son is not merely that of a mother, but of a mother who, full of grace, had been conceived immaculate. Therefore, the Compassion with her Son was that of a mother, namely of sorrow, not of pity — for, as Saint Thomas says, “in the case of those who are so closely united to us as to be part of ourselves, such as our children or our parents, we do not pity their distress, but suffer as for our own sores”¹ —, it was, besides, the Compassion of the *Immaculate* Mother with her Son, Saviour and King. This is noteworthy, for the pure of heart are more assimilated to, and have a better understanding of the innocent victim than they who themselves bear guilt. Hence, without the privilege of Immaculate Conception, the Mother of God could not have been so intimately associated with Him in his Passion. (c) Like her Son who is King, Mary is Queen “by right of conquest.” The Holy Father states the reason why : she was “associated with the King of Martyrs in the ineffable work of human Redemption as Mother and Co-operatrix.” She co-operated with her Son in a manner proportioned to His quality as Saviour and King. Surely this co-operation was more perfect than that of any queen with her king. Now,

1. *IIa IIae*, q.30, a.1, ad 2.

it is precisely in His Passion that Christ conquers his realm by driving out the devil — the prince of darkness, by whose *envy death came into the world* (Wisdom, II, 24). And Mary is the Woman who, in compassion with the fruit of her womb, *crushed the head* (Gen., III, 15) of this *same king over all the children of pride* (JOB, XLI, 25). To deserve the right and title of Queen, what greater might should this woman have displayed than that by which she vanquished the evil one of whom it had been said that *there is no power upon earth that can be compared with him who was made to fear no one ; he beholdeth everything ; he is king over all the children of pride* (JOB, XLI, 24).

III. WHAT DOES THE QUEENSHIP OF MARY ADD TO HER MOTHERHOOD ?

All along we have assumed the distinction between motherhood and queenship. We must now be more explicit. The concept of mother naturally evokes that of generation, and that of family ; whereas the concept of queen suggests to our mind the idea of a political society. It is, indeed, proper to a parent to give the child being and life, to endow it with *esse*, just as it is proper to domestic society to lead the child to maturity. On the other hand, civil society, being, precisely, a perfect society, has the mission of endowing the citizen, already mature, with *esse perfectum* : that is to say, with the perfection of his activity, with freedom (*causa sui*), acting on his own account, in view of the "*bonum humanum perfectum*."¹ The family, on the other hand, is but an imperfect society, inasmuch as, unaided by association in a wider community, it cannot attain even its own domestic end, namely the bodily and mental development of the child.² Now the child, of course, belongs to both family and political community. Yet, inasmuch as he has not as yet come to

1. « . . . Because man is by nature a social animal, being in need of many things for his life which, alone, he cannot provide for himself, it follows that by nature he is part of some group by whom help may be given him for living well. This help, indeed, he needs for two things. In one respect, of course, for those things that are necessary to *living*, without which the present life cannot be lived : in this regard man receives help from the domestic group, of which he is a part. For, from his parents every man has begetting and nourishment and upbringing. And, likewise, the individuals who are parts of the domestic family help one another in procuring the necessities of life. In another respect, man, again as a part of a multitude, is also helped in regard to living a perfectly sufficient life ; that is, so that a man may not only live, but also *live well*, possessing all things that suffice him for living. And in this way the civic group, of which he is a part, helps a man, not only as regards bodily things, that is, inasmuch as in a state there are many crafts for which one household cannot suffice ; but also as regards moral matters, that is, in so far as arrogant youths whom paternal admonishment is not able to correct, are checked by fear of punishment from public authority " (St. THOMAS, *In I Ethicor.*, lect.1, edit. PIROTTA, n.4).

2. PIUS XI, *Divini illius Magistri*.

maturity, it is only indirectly that he belongs to political society, viz. through the parent who is a citizen in his own right. The authority to which the child is immediately subject is none other than that of the parent.

If, then, we say of the Blessed Virgin that she is Mother of God, we mean that she conceived and gave birth to Him according to His human nature. Likewise, by her title "Mother of grace and of mercy" we mean to express, not only that she is Mother of the One who is grace and mercy, but also that it is to her spiritual motherhood that each of us owes the divine life we receive through the Sacraments. More precisely, it is in Baptism that we receive our *esse*, so to speak, in the supernatural order; and the Eucharist is spiritual nourishment. Now it is she who, as a mother, had caused us to be born to the life of grace and who, thenceforward, watches over us with maternal care so that the grace of adoption which made us children of God should remain and grow in our souls.

On the other hand, when invoking the Queen of mercy we turn to Mary as her to whom has been entrusted the care of watching, in her own fashion of woman, over the unfolding of divine life in that most perfect of all societies which is the Kingdom of Christ. Furthermore, when raising our eyes to this Queen endowed "with an almost unlimited power," why should we not think more particularly of her care for the confirmed, that is, for those who have received the sacrament of spiritual maturity — of the fulness of grace? For it is they who, in a rigorous sense of the term, bear the character of citizens in the City of God. They are the soldiers of Christ, who possess the strength to confess publicly and to defend the divine truth against the enemy.¹ As such, they, more strictly than the rest of the baptized,

1. For this particular comparison of Baptism and Confirmation, see especially, ST. THOMAS, *IIIa Pars*, q.72 : a.1, c. and ad 3 ; a.2, c. and ad 2 ; a.4, ad 3 ; a.5, c., ad 1 and 2 ; a.11, c. and ad 2. — "... Sacramentum baptismi est efficacius quam hoc sacramentum [confirmationis], quantum ad remotionem mali, eo quod est spiritualis generatio, quae est mutatio de *non esse* in *esse*. Hoc autem sacramentum est efficacius ad proficiendum in bono, quia est quoddam spirituale augmentum de *esse imperfecto* ad *esse perfectum*" (a.11, ad 2). "Homo autem, cum ad perfectam aetatem pervenerit, incipit jam *communicare actiones suas ad alios*; antea vero quasi *singulariter sibi ipsi vivit*" (a.2, c.). — "... Baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam... Sed hoc sacramentum [confirmationis] datur ad plenitudinem consequendam Spiritus Sancti, cujus est *multiformis operatio*" (*Ibid.*, ad 2). — "Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda quae ad *propriam* pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei..." (a.5, c.). — "... Confirmatus accipit potestatem *publice* fidem Christi verbis profitendi, quasi *ex officio*" (*Ibid.*, ad 2). — "Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi, ita scilicet quod per baptismum aedificatur homo in *domum* spiritualem, et conscribitur quasi quaedam spiritualis epistola; sed per sacramentum confirmationis, quasi domus aedificata, dedicatur in *templum* Spiritus Sancti, et quasi epistola conscripta signatur signo crucis" (a.11, c.). — "... In hoc sacramento homo... insignitur signo crucis, sicut miles signo *ducis*..."

are obliged to serve the Queen in the very measure of their devotion to the cause of the King. *Concives et domestici*, citizens, yet brothers, in the realm of Christ the King, the confirmed have the full duty of doing everything in the power given them, to maintain and extend the universal rule of Christ — not of course, by way of directing a multitude or by performing official public acts, for this is a power conferred only by the sacrament of Order. And they will act in a manner befitting the confirmed according as they are able to place themselves devotedly in the service of the Immaculate Queen whose mission it is to perfect, by merciful intercession, the governance of the Kingdom thanks to her unique association with the King who is also her Son.

Hence, in this perspective, the universality of Mary's Motherhood and that of her Queenship are not quite the same. When we say that Mary is Mother of divine grace, we do not mean to confine this maternity to the grace conferred in Baptism. Nor is it to be understood that, although the confirmed are her subjects in a very special manner, she is not Queen of all the baptized. It is characteristic of the good queen — such as Saint Elizabeth of Hungary — that she visits families in need and bestows maternal tenderness upon the little ones. For it is an essential task of political society to help the family attain its own perfection of family.

Yet there remains a sense in which Mary's Queenship extends farther than her spiritual Motherhood, the latter being confined to man. She is called Queen of the Angels, not Mother. The extent of her Queenship is in proportion with the Kingship of her Son. For although Christ did not merit the grace of the Angels, which was given them from the beginning, yet His authority extends to them all, for He is the *head of every Principality and Power* (Coloss., II, 10). *Its measure is the working of [God's] mighty power, which he has wrought in Christ in raising him from the dead, and setting him at his right hand in heaven above every Principality and Power and Virtue and Domination — in short, above every name that is named, not only in this world, but also in that which is to come. And all things he made subject under his feet . . .* (Ephes., I, 20). Through Christ the King, with Him and subordinate to Him, Mary's "Kingdom is as vast as that of her Son and God, since nothing is excluded from her dominion."

Saint Thomas points out specifically that Christ is not only the head of the faithful, but also of the Blessed who see God, "inasmuch

(a.9, c.). — Baptism is indeed the most "necessary" of the sacraments, but we should never forget that Confirmation is more perfect : "Unde etiam pueri confirmati decedentes *majorem gloriam consequuntur*, sicut et hic *majorem obtinent gratiam*" (a.8, ad 4). — "Et ideo illi qui habent curam puerorum debent multum esse solliciti quod confirmentur, quia in confirmatione confertur magna gratia. Et si decedat, *majorem habet gloriam confirmatus*, quam non confirmatus, quia hic habuit plus de gratia" (ST. THOMAS, *Expositio super Symbolo Apostolorum*).

as He has grace and glory most fully.”¹ But even Mary's present vision of God is and ever will be both in extension and intension far superior to that of all the Blessed — whether Angel or man — taken together. We must note, furthermore, that just as Christ himself is, in virtue of a common human nature, more properly King of man than of Angel, Mary, too, is more strictly Queen of our race. But in no respect does this diminish either her general superiority or her particular authority over the heavenly Hierarchies and Orders.

And now, let us compare the titles “Mother of mercy” and “Queen of mercy.” We cannot dwell here on their more profound meaning — namely that she is Mother and Queen of the One who is mercy itself — but must be immediately concerned with the Mother and Queen she is towards us by merciful intercession in our behalf. As we have already mentioned, the parent's compassion with the child is not called pity, for pity applies only to one who is not so close to us as to be part of ourselves. In this respect, we must understand, it seems, that Mary intercedes for us with Christ inasmuch as *He* is her Son. And this she undoubtedly does. But there is also the respect in which she is *our* spiritual mother who begs Christ to be merciful towards us, *her* children, in the manner in which the woman implored the mercy of Salomon, king and judge, to spare her child. Yet, there is no doubt that the title “Mother of mercy” embraces at once both these meanings. In either instance, however, “mother” refers strictly to the order of generation.

But what does the title “Queen of mercy” add to the former? If nothing new, then all has been expressed by the title “Mother of mercy.” Yet, a queen, as queen, does not intercede with the king as would a mother — even though, as in the present case, the queen is also the mother of the king and can, as she does, intercede no less as such — but requests for her subjects a favour which only the king can bestow qua king. And so we ask: What are the powers of a king?

The powers of Christ the King have been clearly defined by Pius XI in the Encyclical *Quas Primas*.² But our problem is: How does the Queen share in the legislative, judiciary and executive powers which are those of the one and undivided head of the realm? In virtue of her own conquest she has the right to implore the mercy of Christ with regard to the laws He establishes or modifies for His people; she may beg Him to mitigate in our behalf the equitable judgment He is about to pass; she can stay the arm of her Son, to whom belongs the power to execute the sentence. All this she does as Queen — whose intercession could only gain in efficacy when she is at the same time His mother.

1. *IIIa Pars*, q.8, a.4, ad 2.

2. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, nn.2194-2196.

The Blessed Virgin was prefigured by *Edissa*, who by another name was called *Esther*. Now, *Esther*, a Jewess, was queen of the Persian king *Assuerus*, and implored his mercy in favour of the chosen people to whom she herself belonged. This is significant, for, whereas the Person of Christ is divine, that of Mary is one with our own. Now, to petition for her people, and for her country, *Esther* stood, in her glorious apparel, before the king, where he sat upon his royal throne, clothed with his royal robes, and glittering with gold and precious stones. And when he had lifted up his countenance, and with burning eyes had shewn the wrath of his heart . . . , God changed the king's spirit into mildness ; and all in haste and in fear, he leaped from his throne . . . Fear not, he said, for " *this law is not made for thee, but for all others* " (*Book of Esther*, xv, 1, 9-13). And as a result, the king sent a letter to all the provinces of his kingdom, and in it, we note this pertinent passage : *Neither must you think, if we command different things, that it cometh of the levity of our mind ; but that we give sentence according to the quality and necessity of times, as the profit of the commonwealth requireth* (*Ibid.*, xvi, 9).

We do not see why Mary should be endowed, as Queen, with any power over the King's prerogatives other than that of merciful intercession. Mercy, " the mightiest of the mightiest," is likened to oil not only because it settles atop other liquids — *Miserationes ejus super omnia opera ejus* (*Ps.*, cxliv) — but also because of its penetrating virtue. Such might, which Mary acquired by right of conquest in her co-redeeming Compassion, extends, in its own subtle and persuasive fashion, to every royal power of her Son. And such being the nature of her share in governance, the Virgin's universal might as Queen in no way divides the unity of the throne of David. Even here apply the words of *Ezechiel* : *And my servant David shall be king over them : and they shall have one shepherd* (xxxvii, 24).

It is all this we mean in the invocation : *Salve, Regina, Mater misericordiae*.

IV. " QUEEN ASSUMED INTO HEAVEN "

This is the invocation which, after the solemn definition of the Assumption, the Holy Father himself added to the Litany of the Blessed Virgin : *Regina in Coelum assumpta* ! Thanks to the Living Voice of the Church, we now know quite explicitly, as a divinely revealed truth, that Mary, having reached the end of her earthly life, was assumed body and soul into heavenly glory — "*Expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad coelestem gloriam assumptam*." Why should the Virgin's Assumption be particularly relevant to her actual Queenship ? Because unless she is there " body and soul," she could not now be Queen. For " Queen," like " Virgin," or " Mother," is an attribute, not of the body or

of the soul taken separately, but of the complete human person, namely the composite of body and soul.

Our chief authority here will be the Apostolic Constitution *Munificentissimus Deus*. We have in mind, more particularly, a passage quoted by the Holy Father from Saint Bonaventure, and another from Saint John Damascene. The first reads as follows :

Since her blessedness would not be complete unless she were there (i.e. with her beloved) as a person [*' nisi personaliter ibi esset '*], and the person is not the soul, but the composite (of body and soul), it is plain she is there according to the composite, i.e. in body and soul : otherwise, her fruition would not be complete.

It is therefore thanks to the Assumption that the Mother herself intercedes for us in her own person and that to Christ she can say even now " My Son." The same will hold for her Queenship, for if she were there only in soul, she could not intercede for us in her very person as Queen. The soul does not constitute the species, and the queen, like the king, must be one in species with her subjects. If the soul of Mary were called queen, this name would then be used only in a metaphorical sense.

In other words, if Christ wanted Mary to be associated with Him, and exercise, as Mother and as Queen, the power which she merited during her life on earth, it was necessary that her very person be with Him in His present glory, i.e. body and soul. As a consequence of the Assumption, the substance of the names " Mary," " Virgin," " Mother," and " Queen " is now physically present, whereas in the case of the other Blessed in Heaven, being there only in soul, the substance of the name " Peter," say, is actually now a being of reason that refers to the person who *was*. True enough, we pray St. Anne and St. Peter. Yet in these cases

it is because the saints while living merited to pray for us, that we invoke them under the names by which they are better known in this life, and by which they are better known to us : and also in order to indicate our belief in the resurrection, according to the saying of *Exodus*, III, 6, *I am the God of Abraham*, etc.¹

So that in the special case of the Blessed Virgin we invoke the Mother and Queen as she now exists — in her present person. A.v., it is the very person of Mary who, " having been associated with the King of Martyrs in the ineffable work of human Redemption as Mother and Co-operatrix, . . . remains forever associated with Him, with an almost unlimited power, in the dispensation of graces which flow from the Redemption." It is owing to the Assumption that the Queen is there " personaliter."

1. *Ila IIae*, q.83, a.11, ad 5.

The second passage from the Apostolic Constitution, quoted this time from Saint John Damascene, conveys essentially the same idea.

It was fitting that she, who had kept her virginity intact in childbirth, should keep her own body free from all corruption even after death. It was fitting that she, who had carried the Creator as a child at her breast, should dwell in the divine tabernacles. It was fitting that the spouse, whom the Father had taken to Himself, should live in the divine mansions. It was fitting that she, who had seen her Son upon the cross and who had thereby received into her heart the sword of sorrow which she had escaped in the act of giving birth to Him, should look upon Him as he sits at the right hand of the Father. It was fitting that God's Mother should possess what belongs to her Son, and that she should be honoured by every creature as the Mother and as the Handmaid of God.

In other words, it is thanks to the Assumption that the Mother of the Creator dwells in the divine tabernacles ; that the spouse lives in the divine mansions ; that she who stood at the foot of the Cross now looks upon her Son as He sits at the right hand of the Father ; nor could she otherwise now be honoured by every creature in her person as the Mother and Handmaid of God. If only her soul were in Heaven, these titles could refer only to her person of the past or of the future.

Again, it is because of the Assumption that we can say : " He, the Son of God, reflects on His heavenly Mother the glory, the majesty and the dominion of His Kingship," and that the Queen of Heaven and Earth now enjoys in her own person the fulness of her might.

FERDINAND VANDRY, P.A., V.G.

L'étude des éléments dans le *De Coelo* et dans le *De Generatione et Corruptione* *

C'est principalement dans le traité *De la Génération et de la Corruption* qu'Aristote traite des éléments et de leurs altérations. Toutefois, comme il en est aussi question dans le traité *Du Ciel* ¹, il est nécessaire, pour justifier ces différents exposés d'un même sujet et en établir les rapports, de bien voir l'objet et l'ordre de ces deux traités. Il est d'autant plus important de le faire que cette double étude des éléments a pu porter à penser que, « dans son ensemble, le second livre du *De Generatione et Corruptione* a été conçu pour compléter le troisième livre du *De Coelo*. Mais au lieu d'être réuni à ce dernier, il a été rapproché d'un nouveau développement sur les mêmes thèmes, l'actuel livre A, avec lequel il constitue maintenant le *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* » ². Ce qui revient au fond à dire que le *De Generatione* ne fait que prolonger le *De Coelo*.

Pourtant, une fois établi l'objet propre de ces deux ouvrages, comme nous espérons le faire, on ne voit pas comment le livre II du *De Generatione* serait un livre « déplacé » : ce n'est, en effet, que de façon secondaire, comme nous le verrons, que le *De Coelo* considère les éléments sous l'angle de leur génération et de leur corruption.

I. LA PLACE DU *DE COELO* PARMI LES TRAITÉS DE DOCTRINE NATURELLE

L'ordre des différents traités de la doctrine naturelle est établi conformément au principe, rappelé au début du premier livre des

* Notre intention n'est pas, bien entendu, de défendre la valeur scientifique, au sens de la science expérimentale, de la théorie des éléments telle que formulée dans ces deux traités d'Aristote, puisque, aussi bien, SAINT THOMAS lui-même en reconnaissait le caractère hypothétique et provisoire. (Cf. *In II de Coelo*, lect.4, n.3 ; lect.7, nn.4-5 ; lect.11, nn.1-2 ; lect.12, n.7 ; lect.17, n.2. *In I Meteorologicorum*, lect.11, n.1. *Ia Pars*, q.32, a.1, ad 2).

1. ARISTOTE, *De la Génération et de la Corruption*, traduction et notes par J. TRICOT, Paris, Vrin ; *Traité du Ciel*, traduction et notes par J. TRICOT, Paris, Vrin. — Par la suite, nous écrirons simplement *De Coelo* et *De Generatione*. — Considérant SAINT THOMAS comme le commentateur le plus fidèle et le plus autorisé d'ARISTOTE, nous nous appuierons constamment sur ses commentaires pour éclaircir les difficultés qui naissent de la concision du texte d'ARISTOTE.

2. Cf. P. MORAUX, *Recherches sur le « De Coelo » d'Aristote*, dans *Revue Thomiste*, 1951, I, p.188.

Physiques ¹, qu'il faut, dans l'étude de l'objet d'une science, aller de ce qui est plus connu de nous à ce qui est plus connu en soi, c'est-à-dire d'une considération commune de cet objet à une considération distincte. C'est ainsi que la doctrine naturelle, dont l'objet est l'être mobile, doit étudier d'abord ce qui est commun à tout être mobile, abstraction faite des différentes espèces de mobilité : tel est l'objet des huit livres des *Physiques*, dont l'étude doit venir en tout premier lieu, selon l'ordre naturel d'acquisition ².

Une fois établis les « communia » de la science naturelle, les traités particuliers étudient ce qui est propre à chaque espèce de mouvements — selon le lieu, la qualité et la quantité —, l'ordre de chaque traité étant aussi établi conformément au principe qui régit l'ordre à suivre dans l'étude de l'objet d'une science — le *processus in determinando* ³.

Mais quel est, de ces différents traités, celui qui doit être étudié immédiatement après les huit livres des *Physiques* ? Autrement dit, étant supposé que chaque traité particulier de la science naturelle considère une espèce particulière de mouvement, laquelle doit être étudiée d'abord ? Est-ce le mouvement selon le lieu, le mouvement selon la qualité ou le mouvement selon la quantité ? Ce qui revient à se demander si une espèce de mouvement, et laquelle, a une priorité sur les autres.

La solution de ce problème est donnée par Aristote lui-même au huitième livre des *Physiques* :

Des trois mouvements qui existent : l'un selon la grandeur, l'autre selon l'affection, le troisième selon le lieu, c'est celui-ci que nous appelons transport, qui est nécessairement premier. En effet il est impossible qu'il y ait accroissement sans altération préalable ; car ce dont l'accru est accru peut être, soit une chose semblable, soit une chose non semblable, puisque c'est le contraire, dit-on, qui nourrit le contraire et que, d'autre part, il n'y a pas de développement sans une assimilation. Il est donc nécessaire qu'il y ait eu altération, ce qui est le changement vers les contraires.

Maintenant, s'il y a altération, il faut une chose qui altère, c'est-à-dire par exemple qui fasse du chaud en puissance le chaud en acte. Il est donc évident que ce qui meut ne se comporte pas toujours de même, mais est tantôt plus près, tantôt plus loin de ce qui est altéré. Or cela suppose le

1. ARISTOTE, *Physiques*, I, ch.1, 184 a 16 – 184 a 24 : « ... La marche naturelle, c'est d'aller des choses les plus connaissables pour nous et les plus claires pour nous à celles qui sont plus claires en soi et plus connaissables ; car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connaissables pour nous et absolument ... Or, ce qui, pour nous, est d'abord manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés ; c'est seulement ensuite que, de cette indistinction, les éléments et les principes se dégagent et se font connaître par voie d'analyse. C'est pourquoi il faut aller des choses générales aux particulières ... » (Trad. CARTERON, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris 1926).

2. SAINT THOMAS, *In I Physicorum*, lect.1 (édit. LÉON.), n.5.

3. *Ibid.*, n.7.

transport. En conséquence, si nécessairement le mouvement existe toujours, c'est nécessairement le transport qui est toujours le premier des mouvements...¹

Il y a donc un ordre parmi les mouvements, le mouvement local étant antérieur aux autres, en même temps que plus commun et plus parfait : « Primus autem motuum est motus localis, qui est perfectior ceteris, et communis omnibus corporibus naturalibus, ut probatur in VIII *Physic.* »², et c'est cet ordre qui commande la marche à suivre dans l'étude des différents traités de la science naturelle et qui détermine la place qu'occupe parmi eux le *De Coelo*, le premier après les *Physiques* :

Res autem quae considerat Naturalis, sunt motus et mobile... Et ideo oportet quod secundum differentiam motuum et mobilium, distinguantur et ordinentur partes scientiae naturalis. Primus autem motuum est motus localis, qui est perfectior ceteris, et communis omnibus corporibus naturalibus, ut probatur in VIII *Physic.* Et ideo post considerationem motuum et mobilium in communi, quae fuit tradita in libro *Physicorum*, primo oportuit quod tractaretur de corporibus secundum quod moventur motu locali, in libro *de Coelo*; quae est secunda pars scientiae naturalis. Restat igitur consideratio de motibus aliis consequentibus, qui non sunt communes omnibus corporibus, sed inveniuntur in solis inferioribus. Inter quos principatum obtinet generatio et corruptio. Alteratio enim ordinatur ad generationem sicut ad finem, qui est perfectior naturaliter his quae sunt ad finem. Augmentum etiam consequenter se habet ad generationem : nam augmentum non fit sine quadam particulari generatione, qua scilicet nutrimentum convertitur in nutritum...³

II. LE TITRE ET L'OBJET DU *DE COELO*

La première difficulté du *De Coelo* est dans le titre lui-même : que faut-il entendre par *coelum*, — *οὐρανός* — ? Et d'où vient que le traité qui a pour objet le mouvement local a aussi pour objet ce que ce traité nomme le ciel ?

Le commentaire de saint Thomas rappelle à ce sujet l'opinion d'Alexandre, qui signale trois interprétations possibles du terme *coelum*, dont la troisième, selon laquelle il désigne l'ensemble de l'univers, paraît plus vraisemblablement se rapporter au sujet du traité :

1. VIII, ch.7, 260 a 26 – 260 b 7. ARISTOTE ajoute à celle-ci deux autres preuves de la priorité du mouvement local ; puis il montre que cette priorité doit s'entendre au sens et d'une priorité selon le temps et d'une priorité de nature (καὶ τὸ τῷ χρόνῳ, καὶ τὸ κατ'οὐσίαν).

2. SAINT THOMAS, *In de Generatione et Corruptione, prooemium*, n.1.

3. *Ibid.* Cf. CHARLES DE KONINCK, *Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature ?* dans *Culture*, 1941, IV, pp.474-476.

Quia igitur diversa in hoc libro traduntur, dubium fuit apud antiquos expositores Aristotelis de subjecto hujus libri. Alexander enim opinatus est quod subjectum de quo principaliter in hoc libro agitur, sit ipsum universum. Unde, cum *coelum* tripliciter dicatur, quandoque ipsa ultima sphaera, quandoque totum corpus quod circulariter movetur, quandoque autem ipsum universum, asserit hunc librum intitulari de Coelo, quasi de *Universo* vel de *Mundo* ¹.

... Et ideo rationabilior videtur sententia Alexandri, quod subjectum hujus libri sit ipsum universum, quod dicitur *coelum* vel *mundus* ... ²

Selon cette interprétation, le terme *coelum*, dans le titre même du *De Coelo*, aurait le même sens que le terme *mundus* — *kosmos* — et le traité aurait pour objet l'univers lui-même, *ipsum universum* ³.

Mais comment passe-t-on de la considération du mouvement local à celle de l'univers ? C'est ce que saint Thomas explique dans les termes suivants :

Constituatur autem universum corporeum ex suis partibus secundum ordinem situs ; et ideo de illis solum partibus universi determinatur in hoc libro, quae primo et per se habent situm in universo, scilicet de corporibus simplicibus ... Et hoc consonat ei quod consuevit apud Latinos dici, quod in hoc libro agitur de corpore mobili ad situm, sive secundum locum : qui quidem motus communis est omnibus partibus universi ⁴.

C'est parce que le traité *De Coelo* a pour objet le corps mobile selon le lieu ⁵, qu'il a aussi pour objet l'ensemble de l'univers et sa composition, les parties de l'univers, selon cette ancienne cosmologie, étant constituées telles par le lieu qu'elles y occupent. Voilà qui explique en même temps l'ordre et la division du traité. Comme le *De Coelo* a pour objet l'univers corporel, et que la considération du tout doit précéder celle des parties qui définissent l'ensemble ⁶, après avoir étudié dans une première partie le tout qu'est l'univers, le traité passe à l'étude des parties — ou éléments — de l'univers. Or parmi ces parties, toujours dans cette antique cosmologie, les unes sont antérieures aux autres : les corps célestes, par la perfection de leur

1. SAINT THOMAS, *In de Coelo et Mundo, prooemium*, n.4.

2. *Ibid.*, n.5.

3. Entendu selon sa signification propre, le terme de *cosmologie* — de *kosmos*, monde — ne saurait donc désigner que la partie de la science naturelle contenue dans le *De Coelo*. L'usage, relativement récent, de ce terme, pour désigner l'ensemble de la doctrine naturelle ne saurait donc se justifier.

4. *Ibid.*, n.5.

5. Pour la justification de l'emploi ici de l'expression *corps mobiles*, cf. SAINT THOMAS, *ibid.*, n.3 : « ... Subjectum autem motus est magnitudo et corpus : quia nihil movetur nisi quantum ... Et propter hoc statim in principio hujus libri agitur de corpore, cui necesse est applicari omnia quae tradita sunt de motu in libro *Physicorum*. »

6. *Ibid.*, n.3 : « In corporibus autem est attendere tres alios ordines : uno quidem modo secundum quod totum universum corporeum est prius in consideratione quam partes ejus ... »

mouvement, sont les premiers, les *potissima*, parmi ceux qui composent l'univers, les autres corps tirant leurs vertus de ces corps plus parfaits :

... In hoc libro principaliter intendit Aristoteles determinare de universo corporeo et principalibus partibus ejus, quae sunt corpora simplicia, inter quae potissimum est corpus coeleste, ideo dividitur liber iste in partes tres : in prima determinat de universo corporeo ; in secunda determinat de corpore coelesti, et hoc in secundo libro . . . ; in tertia parte determinat de aliis simplicibus corporibus, scilicet de gravi et levi, in tertio libro . . . ¹

On voit donc que si le *De Coelo* étudie les éléments, c'est sous l'angle de son objet propre, c'est-à-dire comme parties de l'univers et comme sujets du mouvement local. Le rapport sous lequel on y considère les parties de l'univers est la mobilité selon le lieu ; or le mouvement local ne s'attribue pas aux éléments comme chauds ou froids, secs ou humides, mais comme lourds ou légers :

... De quatuor elementis non determinatur in hoc libro secundum quod sunt calida vel frigida, vel aliquid hujusmodi ; sed solum secundum gravitatem et levitatem, ex quibus determinatur eis situs in universo ².

La considération des corps simples comme soumis à la génération et à la corruption n'appartient donc pas en propre au *De Coelo*, mais, comme le souligne saint Thomas dans son commentaire, à un autre ouvrage, le *De Generatione*. Dès le *prooemium* du *De Coelo*, est donc établi, en même temps que l'objet propre du traité, sa relation au *De Generatione* comme à un autre traité ayant un objet propre distinct :

... Si in hoc libro principaliter intenderet [Aristoteles] de corporibus simplicibus, oporteret quod omnia quae pertinent ad corpora simplicia in hoc libro traderentur : nunc autem in hoc libro traduntur solum ea quae pertinent ad levitatem et gravitatem, alia vero traduntur in libro de Generatione ³.

1. *Ibid.*, lect.2, n.1.

2. *Ibid.*, *prooemium*, n.5. Cf. aussi, lect.4, n.2 : « ... Motus localis attribuitur elementis, non secundum calidum et frigidum, humidum et siccum, secundum quae distinguuntur quatuor elementa, ut patet in II *de Generat.* : haec enim sunt principia alterationum. Motus autem localis attribuitur elementis secundum gravitatem et levitatem. Unde duo corpora gravia comparantur ad motum localem sicut unum corpus ; et similiter duo corpora levia. Humidum enim et siccum, secundum quae differunt terra et aqua vel ignis et aer, accidentalem habitudinem habent ad motum localem. » On voit que, autre est le nombre des éléments, considérés comme sujets du mouvement local, autre est le nombre des éléments, considérés comme sujets du mouvement d'altération. Formellement considérés sous le premier aspect, il n'y a que deux éléments inférieurs : le lourd et le léger. « Puis donc que nous avons parlé du premier élément [le corps céleste] et de ce qu'il est naturellement . . . il ne reste plus qu'à traiter des deux autres éléments » (ARISTOTE, *De Coelo*, I, ch.1, 298 b 5 – 298 b 10).

3. N.4.

III. L'ÉTUDE DE LA GÉNÉRATION
ET DE LA CORRUPTION DES ÉLÉMENTS
DANS LE *DE COELO*

On le voit, la considération des qualités sensibles qui distinguent les éléments comme sujets du mouvement d'altération étant étrangère au *De Coelo*, il ne saurait être question de lui attribuer comme sujet principal ni le mouvement d'altération — mouvement selon la qualité — ni la génération et la corruption — termes de mouvements qualitatifs — ni de considérer le *De Generatione* comme un simple prolongement du *De Coelo*, le premier n'étant, pour ainsi dire, qu'« un nouveau développement sur les mêmes thèmes » : ce serait là, en effet, assigner aux deux traités le même objet propre, les concevoir comme étant des parties d'un même traité, mais séparées pour des raisons d'utilité.

Pourtant, il reste une difficulté ; car, à propos des éléments, tant de l'élément supérieur — le corps céleste ¹ —, qui se meut d'un mouvement circulaire, que de celui qui obéit à un mouvement rectiligne, Aristote, dans le *De Coelo*, pose le problème de leur génération et de leur corruption. Dès le premier livre, en effet, il montre que le cinquième corps, le corps céleste, du fait de son mouvement circulaire, n'est soumis à aucune contrariété ² et, par conséquent, est ingénérable et incorruptible. Par contre, le mouvement rectiligne des corps inférieurs les rend sujets à la contrariété : le lieu inférieur est, en effet, contraire au lieu supérieur ³. Ce n'est pourtant pas la contrariété selon le lieu qui entraîne, dans les corps qui y sont soumis, la génération et la corruption, mais la contrariété de leurs dispositions qualitatives, la contrariété selon le lieu ne faisant que suivre la contrariété qualitative et lui étant concomitante.

... Est ... aliquid sibi contrarium secundum propriam dispositionem ad talem formam, sicut ignis dicitur esse contrarius aquae contrarietate calidi et frigidi. Et talis contrarietas requiritur in omnibus quae generantur et corrumpuntur. *Hujusmodi autem contrarietatem consequitur contrarietas motuum secundum grave et leve* ⁴.

Tout corps soumis au mouvement local où il y a contrariété, est donc soumis aussi à la génération et à la corruption ; au contraire,

1. SAINT THOMAS, *In I de Coelo*, lect.18, n.7 : « ... Considerandum est quod etiam coelum inter elementa computat, cum tamen elementum sit ex quo componitur res, ut dicitur in V *Metaphysic.* — Coelum autem, etsi non veniat in compositionem corporis mixti, venit tamen in compositionem totius universi, quasi quaedam pars ejus. »

2. Ch.3, 270 a 14 – 270 b 25.

3. *Ibid.*, ch.4, 271 a 2 – 271 a 5 : « ... Les deux espèces de mouvements rectilignes sont opposées l'une à l'autre par leurs lieux, puisque haut et bas est une différence et une contrariété dans le lieu. »

4. SAINT THOMAS, *In I de Coelo*, lect.6, n.10.

tout corps sujet au mouvement circulaire, échappe à la génération et à la corruption. Le mouvement doit être, en effet, proportionné au mobile dont il est l'acte : au corps non soumis à la génération et à la corruption doit correspondre le mouvement local circulaire, qui implique le moins de mobilité — *minimum habet de motu* —, au corps générable et corruptible, un mouvement local imparfait :

Manifestum est igitur . . . quod corpus coeli secundum suam naturam non est subjectum generationi et corruptioni, utpote primum in genere mobilium, et propinquissimum rebus immobilibus. — Et inde est quod minimum habet de motu. Movetur enim solum motu locali, qui nihil variat intrinsecum rei. Et inter motus locales habet motum circularem, qui etiam minimum variationis habet : quia in motu sphaerico totum non mutat suum *ubi* subjecto, sed solum ratione, ut probatur in IV *Physic.* : sed partes mutant *ubi* diversum etiam subjecto ¹.

Est enim motus rectus corporis nondum habentis complementum suae speciei, ut in quarto dicitur, et existentis extra proprium locum : motus autem circularis est corporis habentis complementum suae speciei, et in loco proprio existentis. Unde . . . videtur . . . quod alii motus sint corporum prout sunt in fieri, circularis autem prout sunt in facto esse.

Sed dicendum quod, quia motus proportionatur mobili tanquam actus ejus, conveniens est quod corpori quod est separatum a generatione et a corruptione, et non potest per violentiam expelli a proprio loco, debeatur motus circularis, qui est corporis in suo loco existentis : corporibus autem aliis generabilibus et corruptibilibus debetur motus extra proprium locum, qui est absque complemento speciei. Non tamen ita quod corpus quod movetur naturaliter motu recto, non habeat primum complementum suae speciei, quod est forma ; hanc enim sequitur talis motus : sed quia non habet ultimum complementum, quod est in consecutione finis, qui est locus conveniens et conservans ².

Il y a donc correspondance entre le mouvement local des corps inférieurs et leur mouvement qualitatif, celui-ci entraînant leur mouvement rectiligne, l'un et l'autre impliquant contrariété. C'est pourquoy, même étant supposé que le mouvement d'altération ne constitue pas le sujet propre du *De Coelo*, il fallait cependant y montrer le rapport nécessaire qui existe, dans les corps inférieurs, entre ce mouvement et leur mouvement local ; montrer aussi que le mouvement circulaire convient au corps céleste du fait même qu'il échappe à la génération et à la corruption.

Mais il y a plus. Les éléments, étant les premières parties constitutives — *partes speciei* ³ — de l'univers, dont dépend essen-

1. *Ibid.*, n.7.

2. *Ibid.*, lect.4, n.5. — On voit donc que, selon les anciens, le mouvement du corps céleste ne lui est pas donné comme moyen d'atteindre le complément de sa perfection — *complementum speciei* —, mais en vue de sa causalité universelle sur les corps inférieurs. En même temps, le mouvement du corps céleste est la fin de tous les autres mouvements : . . . *Sed magis iste motus sit finis omnium aliorum motuum* (SAINT THOMAS, *In II de Coelo*, lect.1, n.3).

3. SAINT THOMAS, *In I de Coelo*, lect.3, n.1 : « . . . Dicendum est de partibus ejus quae sunt secundum speciem, in quibus scilicet integritas speciei ipsius [universi] consistit,

tiellement sa perfection et son intégrité, il importe à la connaissance de l'univers que l'on sache si ces parties sont corruptibles ou non. C'est ainsi qu'Aristote, après avoir établi au premier livre l'ingénérabilité et l'incorruptibilité du corps céleste, pose, au troisième, le problème de savoir si les éléments inférieurs sont générables et corruptibles :

Puis donc que nous avons parlé du premier élément et de ce qu'il est naturellement, ainsi que de son incorruptibilité et de son ingénérabilité, il ne reste plus qu'à traiter des deux autres éléments ¹. En même temps il nous arrivera, en parlant d'eux, de porter un examen attentif sur la génération et la corruption : car, ou bien il n'y a pas de génération du tout, ou bien c'est seulement dans ces éléments et dans leurs composés que nous devons la rencontrer ².

Ce qui intéresse le *De Coelo*, ce n'est pas la génération et la corruption des éléments en elles-mêmes, mais la génération et la corruption de l'univers et de ses parties. S'il n'y avait pas de génération et de corruption dans les corps inférieurs, le corps céleste étant incorruptible, rien dans l'univers ne serait générable et corruptible : l'ensemble de l'univers et toutes ses parties échapperaient donc à la génération et à la corruption ; si, au contraire, les éléments inférieurs sont engendrés et corrompus, l'univers, ingénérable et incorruptible dans son ensemble, ne l'est pas dans toutes ses parties ³.

Ce qui montre que la génération et la corruption considérées en elles-mêmes sont étrangères au sujet du *De Coelo*, c'est qu'Aristote, dans ce traité, en limite l'étude aux seuls éléments ; or, ce n'est manifestement pas dans les seuls éléments qu'il y a génération et corruption, celles-ci affectant aussi les corps composés.

Et cum ita sit quod quaedam sint elementa corporum, considerandum est quis modus generationis est, quo vel alia corpora generantur ex elementis, scilicet per mixtionem, vel elementa ex aliis corporibus per resolutionem. Et hoc secundum veritatem determinabit in libro de Generatione ⁴.

cujusmodi sunt simplicia corpora. Nam animalia et plantae et alia hujusmodi sunt secundariae partes ejus, quae magis pertinent ad bene esse ipsius quam ad primam ejus integritatem. »

1. Cf. *supra*, p.71, n.2.

2. Ch.1, 298 b 6 – 298 b 10.

3. ARISTOTE, *De Coelo*, I, ch.1, 299 b 23 – 300 a 19. — ARISTOTE réfute d'abord deux opinions opposées sur ce sujet, celle de PARMÉNIDE et de MÉLISSE, d'une part, qui nient toute génération et toute corruption, — opinion qu'ARISTOTE rejette sans la discuter, comme étant contraire à la science naturelle, — celle d'HÉSIODE et d'HÉRACLITE, d'autre part, selon qui tout serait engendré et corrompu, — opinion dont ARISTOTE démontre l'impossibilité, du fait qu'elle implique l'existence d'un vide séparé (*Ibid.*, ch.2) — La solution d'ARISTOTE est que les éléments sont engendrés et corrompus, mais en partie seulement ; par conséquent, s'il y a génération et corruption, ce n'est pas de tous les corps à la fois, mais de quelques-uns seulement (*Ibid.*, ch.6).

4. SAINT THOMAS, *In III de Coelo*, lect.8, n.7.

Les mixtes, ou corps composés, n'étant que secondairement parties de l'univers, c'est-à-dire sans le constituer dans son intégrité et sa perfection, n'appartiennent pas à l'objet du *De Coelo*.

... Animalia et plantae et alia hujusmodi sunt secundariae partes hujus [scilicet universi], quae magis pertinent ad bene esse ipsius quam ad primam ejus integritatem ¹.

Alii autem partibus universi, puta lapidibus, plantis et animalibus, non determinatur situs secundum se, sed secundum simplicia corpora : et ideo de his non erat in hoc libro agendum ².

On ne doit donc pas s'étonner de ne pas trouver soulevée dans le *De Coelo* la question de la génération et de la corruption des mixtes, ni croire que ce traité serait, *quant à son sujet propre*, inachevé parce que l'étude de la génération et de la corruption y resterait imparfaite ³. Aussi bien Aristote n'y traite-t-il des éléments générables et corruptibles qu'en s'appuyant sur des raisons communes, extrinsèques à la génération et à la corruption, laissant au *De Generatione* le soin de le faire, comme dit saint Thomas, *secundum veritatem* ⁴, c'est-à-dire au moyen de raisons propres.

On comprend, par là même, pourquoi Aristote, dans le livre III du *De Coelo*, laisse indéterminé le nombre des éléments, se contentant de montrer qu'ils doivent être en nombre fini ⁵. Puisqu'il y est question des corps simples comme sujets du mouvement d'altération, leur nombre ne saurait être déterminé de façon précise qu'à partir de la considération des qualités sensibles qui les distinguent formellement comme sujets de ce mouvement ; or, cette considération appartient en propre au *De Generatione* ⁶.

1. SAINT THOMAS, *In I de Coelo*, lect.3, n.1.

2. *Ibid.*, prooemium, n.5.

3. C'est, au fond, ce que laisse entendre l'opinion déjà citée de M. MORAUX : « Il paraît donc fort probable que, dans son ensemble, le second livre du *De Generatione et Corruptione* a été conçu pour compléter le troisième livre du *De Coelo*. Mais au lieu d'être réuni à ce dernier, il a été rapproché d'un nouveau développement sur les mêmes thèmes, l'actuel livre A, avec lequel il constitue maintenant le *περί γενέσεως καὶ φθορᾶς* » (*Art. cité*, p.188). Cette opinion se fonderait sur le fait que « deux des problèmes les plus importants que soulève ARISTOTE au cours de son exposé restent sans solution. Le nombre des éléments n'est pas établi d'une manière précise... Or, pas plus que le précédent, le problème de la génération ne reçoit de solution positive » (*Ibid.*, p.187). — Il est, de plus, inexact d'affirmer que, dans le *De Coelo*, « le nombre des éléments n'est pas établi d'une manière précise » ; cela n'est vrai, en effet, que pour les éléments comme sujets du mouvement d'altération. Car autre est le nombre des éléments comme sujets de ce mouvement, — nombre qui n'est établi avec précision que dans le *De Generatione*, — et autre leur nombre, considérés comme sujets du mouvement local, — nombre qui est fixé très déterminément à trois dans le *De Coelo* : l'élément supérieur, — le corps céleste, — et les deux éléments inférieurs, le lourd et le léger. (Cf. *supra*, p.71, n.3).

4. SAINT THOMAS, *In III de Coelo*, lect.8, n.7.

5. Ch.4.

6. SAINT THOMAS, *In III de Coelo*, lect.8, n.7.

IV. LE TITRE ET LE SUJET DU *DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE*

Le titre du *De Generatione* présente une difficulté semblable à celle que nous avons considérée dans le cas du *De Coelo*. Pourquoi le premier traité de cette partie de la doctrine naturelle qui a pour objet l'étude du mouvement selon la qualité — *motus ad formam* ¹ — est-il un traité de la génération et de la corruption ? Parmi les espèces de mouvement que doivent successivement étudier les traités particuliers de la doctrine naturelle, c'est le mouvement d'altération qui est le sujet du présent traité, qui serait ainsi, semble-t-il, mieux nommé : *De Alteratione*.

Cette difficulté n'en serait une que si l'altération s'opposait à la génération comme une espèce de mouvement à une autre espèce ; mais tel n'est pas le cas, la génération se comparant à l'altération comme le terme de ce mouvement. « *Alteratio enim ordinatur ad generationem sicut ad finem . . .* » ² Ce n'est donc pas comme des espèces de mouvement que la génération et la corruption sont étudiées dans le *De Generatione*, puisque aussi bien l'une et l'autre ne sont pas, à proprement parler, des mouvements ³ ; elles sont en effet termes et fins du mouvement d'altération, lequel est justement le sujet de ce traité.

Mais cela ne suffit pas pour expliquer que celui-ci se présente comme étant un traité de la génération et de la corruption ; toute altération, en effet, n'a pas pour terme la génération et la corruption ⁴, et, de plus, celles-ci ne sont pas elles-mêmes des mouvements d'altération.

Pourtant, si l'on considère que, parmi les mouvements qualitatifs, l'altération qui se termine immédiatement au devenir substantiel, est *potissima* et mesure de tous les autres mouvements selon la qualité ⁵, on comprend alors pourquoi cette altération ait été étudiée premièrement et principalement ⁶ dans un traité qui a pour objet l'étude du mouvement selon la qualité.

On voit par là que le titre du traité pourrait être *De Alteratione potissima, scilicet de illa quae est ad generationem et corruptionem*. Mais comme un mouvement est dénommé par son terme, cette altération elle-même peut être dite *génération* ou *corruption*, selon le cas, si bien que le titre devient simplement *De Generatione et Corruptione*.

1. SAINT THOMAS, *In I Physicorum*, lect.1, n.7.

2. SAINT THOMAS, *In de Generatione et Corruptione*, prooemium, n.1.

3. SAINT THOMAS, *In V Physicorum*, lect.2, n.8.

4. SAINT THOMAS, *Q. D. de Veritate*, q.9, a.3, c.

5. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, T.II (édit. REISER), p.336 a 40.

6. SAINT THOMAS, *In de Generatione et Corruptione*, prooemium, n.2 : « . . . Considerare oportet quod, si in aliquo genere aliquod primum invenitur quod sit causa aliorum, ejusdem considerationis est commune genus et id quod est primum in genere illo ; quia illud primum est causa totius generis, oportet autem eum qui considerat genus aliquod, causas totius generis considerare. »

... Quia motus denominatur a termino ad quem, ut in principio quatuor dictum est, ipsum alterari, quod habet duas terminos, scilicet terminum substantialem et qualitatem, dupliciter nominatur, quod potest dici et alterari, et fieri et corrumpi¹.

V. L'ORDRE DU TRAITÉ DE GÉNÉRATION

Le premier livre du *De Generatione* est consacré à l'étude de la génération et de la corruption en général — *in communi*². Dans une première partie, Aristote distingue la génération et la corruption des autres mouvements, repétant ainsi l'erreur des anciens qui ne discernaient pas entre la génération et le simple changement selon la qualité³. Dans une seconde partie, il montre comment se produit l'altération, c'est-à-dire le mouvement qui conduit à la génération et à la mixtion⁴, puis il traite de l'action et la passion des premiers des corps qui y sont soumis⁵. Un dernier chapitre définit la mixtion en vue de la distinguer de la génération avec laquelle les anciens la confondaient⁶. Cette distinction est en outre préliminaire à l'étude, au deuxième livre, de l'altération des éléments — altération par laquelle les éléments s'engendrent réciproquement et produisent les mixtes.

Le deuxième livre étudie les espèces de génération et de corruption que sont celles des éléments et des mixtes, en commençant par la génération et la corruption des éléments, qui sont primaires et causes de tous les corps composés.

... Si in aliquo genere aliquod primum invenitur quod est causa elementum, ejusdem considerationis est commune genus et si quod est primum in genere illo : quia illud primum est causa totius generis, oportet autem eum qui considerat genus aliquod, causas totius generis considerare. Sunt autem in genere generationum et corruptionum quatuor genera principia, scilicet elementa, quae sunt causa generationis et corruptionis et alterationis in omnibus aliis corporibus. Et inde est quod Aristoteles in hoc libro, qui est tertius pars scientiae naturalis, determinat non solum de generatione et corruptione in communi et aliis motibus consequentibus, sed etiam de generatione et corruptione elementorum⁷.

Au sujet des éléments, Aristote en donne d'abord les principes matériels⁸ et les principes formels⁹, c'est-à-dire les contrariétés tangibles qui les distinguent comme principes d'altération.

1. SAINT THOMAS, *In VI Physicorum*, lect. 2, a. 13.

2. SAINT THOMAS, *In de Generatione et Corruptione, primum*, a. 2.

3. ARISTOTE, *De Generatione*, A, ch. 1-5, 323 a 7 - 322 b 1.

4. *Ibid.*, A, ch. 6, 322 b 1 - 323 b 1.

5. *Ibid.*, A, ch. 7-9, 323 b 1 - 327 a 30.

6. *Ibid.*, A, ch. 10, 327 a 30 - 328 b 22.

7. SAINT THOMAS, *In de Generatione et Corruptione, primum*, a. 2.

8. *De Generatione*, B, ch. 1, 328 b 26.

9. *Ibid.*, B, ch. 2-3, 329 b 5 - 331 a 6.

... [Dicendum quod motus localis attribuitur elementis], non secundum calidum et frigidum, humidum et siccum, secundum quae distinguuntur quatuor elementa, ut patet in *II De Generat.* : Haec enim sunt principia alterationum ¹.

... Alia vero principia corporum inferiorum sunt quatuor, propter primas tangibiles qualitates, quae sunt principia agendi et patiendi, scilicet calidum, frigidum, humidum et siccum ... ²,

puis il traite de leurs transformations réciproques ³, enfin de la manière dont ils entrent dans la composition des mixtes ⁴.

Dans une deuxième partie, Aristote donne les causes de la génération et de la corruption ; d'abord la première cause matérielle, qu'est la matière première ⁵, puis la cause efficiente universelle, le corps céleste ⁶ ; enfin, il détermine le mode de nécessité qui est impliquée dans la génération ⁷.

On voit comment le *De Generatione* vient parfaire l'étude de la génération et de la corruption, commencée dans le *De Coelo* :

Dicit ergo primo quod, cum non sint omnia corpora generabilia, neque nulla, ut supra dictum est, reliquum est manifestare quorum corporum est generatio, et *propter quid est*, idest quae est causa generationis. *Quae quidem consideratio inchoatur in hoc libro, sed perficitur in libro de Generatione* ⁸.

Et cum ita sit quod quaedam sint elementa corporum, considerandum est quis modus generationis est, quo vel alia corpora generantur ex elementis, scilicet per mixtionem, vel elementa ex aliis corporibus per resolutionem. *Et hoc secundum veritatem determinabit in libro De Generatione* ⁹.

C'est, en effet, au traité qui a pour sujet propre la génération et la corruption qu'il appartient de considérer les éléments comme principes et causes de toute génération et de toute corruption, — et non pas au traité qui a pour objet les éléments comme principes et causes de la composition de l'univers — comme aussi de déterminer le nombre précis des éléments comme principes de génération et de corruption, d'étudier enfin comment les mixtes ou corps composés — sont engendrés à partir des éléments, et les éléments à partir des corps composés.

PAUL GERMAIN.

1. SAINT THOMAS, *In I de Coelo*, lect.4, n.2.

2. SAINT THOMAS, *In I Meteorologicorum*, lect.2, n.2.

3. *De Coelo*, B, ch.4-5, 331 a 7 – 333 a 16.

4. *Ibid.*, B, ch.7-8, 334 a 15 – 335 a 24.

5. *Ibid.*, B, ch.9, 335 a 24 – 336 a 15.

6. *Ibid.*, B, ch.10, 336 a 15 – 337 a 34.

7. *Ibid.*, B, ch.11, 337 a 34 – 338 b 19.

8. SAINT THOMAS, *In III de Coelo*, lect.8, n.5. — On peut donc dire que le *De Generatione* complète le *De Coelo*, bien que l'un et l'autre aient des objets distincts.

9. *Ibid.*, n.7.

Aperçu sur « la philosophie des valeurs » *

« Le mot de valeur exerce sur les hommes de notre temps un prestige qui est comparable au prestige exercé sur eux par le mot d'existence et qui en est presque toujours inséparable. »

L. LAVELLE ¹.

Pour la pensée moderne, la philosophie des valeurs ou « Axio-logie » est d'un attrait pour le moins très significatif.

Si ce qui a prédominé dans la philosophie antique et médiévale, avait dit M. M. Blondel, c'est le point de vue de l'être ou de l'objet ; si ensuite, s'est développée au premier plan une philosophie de la connaissance, une critique de l'esprit, on dirait peut-être que nous assistons à l'avènement d'une philosophie de la valeur, grâce à une préoccupation dominante soit des fins humaines et sociales au service desquelles se mettent la science positive et la civilisation industrielle, soit du problème de la destinée, de la volonté et de l'action ².

Issue du primat de la raison pratique de Kant, préparée par les volontaristes du XIX^e siècle, Schopenhauer, Lotze, Nietzsche, la philosophie de la valeur s'est développée principalement en Allemagne, après la première guerre mondiale, avec les penseurs Max Scheler et Nikolai Hartmann ³. La récente publication de l'imposant et très important *Traité des valeurs* de Louis Lavelle ⁴ faisant suite, en quelque sorte aux discussions de la Société française de philosophie ⁵ et du III^e Congrès des Sociétés de philosophie de Langue française ⁶, montre bien son actualité.

Comme son nom même l'indique, l'axiologie essaie de définir et de justifier la valeur. On comprend qu'à une époque de bouleversements sociaux comme la nôtre, alors que les assises mêmes de notre

* Un résumé de cet article a paru dans les *Annales de l'ACFAS*, Vol.19, 1953, pp.120-123.

1. *Traité des valeurs*, T.I, p.158.

2. Dans A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 5^e édit. 1947, P.U.F., au mot « Valeur », p.1159.

3. J. B. SCHUSTER, *La Philosophie de la valeur en Allemagne*, dans *Archives de Philosophie*, XI (1932) pp.235-261.

4. L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, T.I, P.U.F., 1951.

5. *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet-décembre 1946, *Qu'est-ce que la valeur ?*, exposé de M. R. LE SENNE.

6. *Actes du III^e Congrès des Sociétés de philosophie de Langue française*, Bruxelles-Louvain, 1947, Louvain, E. Nauwelaerts.

monde sont ébranlées et que tout est remis en question, ce problème s'impose spontanément à la réflexion. Toutefois, ce que l'on signifie par axiologie ou philosophie de la valeur, en tant que système de pensée, n'est pas simplement un essai de réponse à un problème. Il s'agit alors d'une doctrine qui fait de la valeur son centre même de perspective. Considérée comme une réalité *sui generis*, qui n'est pas l'être ordinaire du monde réel, connu par l'intelligence, la valeur devient la réalité primordiale à partir de laquelle il faut comprendre et ordonner le reste de l'univers.

Une théorie des valeurs, affirme par exemple M. Eugène Dupréel, un des philosophes actuels de la valeur, n'a pas à s'intégrer dans la philosophie comme un département ou une application ; elle peut et doit lui fournir son cadre général . . . Les notions philosophiques les plus classiques sont à remettre en question du point de vue de la philosophie des valeurs ¹.

En étudiant l'axiologie à la lumière de notre propre philosophie et en recherchant à quoi elle peut y correspondre, ou encore ce qu'elle pourrait contribuer, c'est pour comprendre plus exactement de quoi il s'agit et pour en apprécier la portée, il faut au préalable tâcher de la voir dans la perspective de toute la philosophie moderne. Il nous paraît que l'axiologie n'est pas simplement une excroissance fortuite mais qu'elle s'insère dans l'évolution qui va de l'humanisme philosophique de la Renaissance à l'existentialisme contemporain. Répondant aux mêmes préoccupations et sous-tendue par la même ligne de pensée, elle apparaît comme un des jalons les reliant l'un à l'autre.

Notre étude comportera deux étapes. Nous nous appliquerons d'abord à dégager les points communs et marquants dans les multiples formes que revêt la philosophie des valeurs. Puis, nous exposerons ce qui nous semble être l'essentiel de notre position à nous concernant la valeur en général.

I

L'histoire atteste que la tendance des philosophies de la valeur est de dissocier *être* et *valeur*, soit en déniait à la valeur une réalité objective, indépendante du sujet qui la désire et tend vers elle, soit, au contraire, en faisant d'elle un au-delà de l'être, un absolu, qui « n'est pas » et dont l'être, en quelque façon, procède. Cette constatation nous fournit un cadre sinon adéquat, du moins suffisant, dans lequel peuvent s'ordonner les innombrables théories de la valeur.

La première est la conception « subjectiviste » de la valeur. Elle fait jaillir celle-ci du sujet qui la désire. Un être ou une chose (par exemple l'argent, l'amour, l'art . . .) possèdent de la valeur ou deviennent une valeur parce que le choix de l'homme se porte vers eux. C'est le désir qui est premier ici et, du fait qu'il s'arrête sur tel objet,

1. *Les Valeurs et les évidences*, dans *Actes du III^e Congrès*, p.41.

celui-ci en est *valorisé*. Pour Christian von Ehrenfels, « la valeur est le rapport qui existe entre un objet et un sujet et qui nous fait comprendre que le sujet désire effectivement l'objet ou bien qu'il pourrait le désirer, au cas où il ne serait pas convaincu de l'existence de ce dernier »¹. C'est aussi la position de Th. Ribot :

La valeur des choses étant leur aptitude à provoquer les désirs, et la valeur étant proportionnelle à la force du désir, on doit admettre que la notion de la valeur est subjective essentiellement².

Ce subjectivisme psychologique semble conduire presque fatalement au relativisme des valeurs, et l'objection la plus sérieuse qu'on puisse assurément lui opposer est qu'il consacre tous les caprices de tous les tyrans. Voilà pourquoi, dans le but d'opérer un triage parmi l'infinité d'objets qui sollicitent les désirs humains, le subjectivisme est amené à soumettre les valeurs et la notion même de valeur à une analyse critique. Le subjectivisme devient alors transcendantal ou phénoménologique. Nous en trouvons une expression très nette et extrêmement caractéristique chez M. R. Polin :

Le sens des valeurs implique à la fois une manifestation de transcendance et une construction dialectique. Mais la transcendance pour moi, ce n'est pas un donné transcendant. Pour moi, la transcendance est une activité inventrice de transcendance, par laquelle je me dépasse et je tente d'aller au-delà de moi-même. L'*autre* qui existe, l'*autre* dont j'ai conscience, c'est celui que je crée. Parce qu'alors, en même temps que je conserve des liens avec lui dans la mesure où je suis son créateur, en même temps, et dans la mesure où je l'ai projeté au-delà de moi-même, il est devenu différent de moi. Il est devenu un au-delà par rapport à moi. Il a pris, vis-à-vis de moi, une valeur et, éventuellement, il pourra devenir une norme³.

1. Cité dans L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, T.I, p.104. EHRENFELS a écrit *System der Wertheorie*, Leipzig, 1897.

2. TH. RIBOT, *Logique des sentiments*, 5^e édit., Paris, Alcan, 1920, p.41.

3. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1946, p.130, *Observations à M. Le Senne*. (Cf. également p.155.)

Cf. R. POLIN, *La Création des valeurs*, 2^e édit., Paris, P.U.F., 1952. À l'origine du subjectivisme de la valeur il faut sans doute mettre Spinoza. Dans le cadre de son monisme selon lequel la substance unique et infinie agit d'une façon nécessaire et déterminée dans le sens de la plénitude d'être, le bien apparaît comme une conséquence et, en quelque sorte, une création de la faculté de désir. « Il est donc constant . . . que nous ne nous efforçons pas de faire une chose, que nous ne voulons pas une chose, que nous n'avons non plus l'appétit ni le désir de quelque chose parce que nous jugeons que cette chose est bonne ; mais qu'au contraire nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, que nous la voulons, que nous en avons l'appétit et le désir » (*Éthique*, III, th.IX, scholie, trad. R. LANTZENBERG, Paris, Flammarion, p.142). La substance est. Elle tend à se maintenir dans l'être. Cette tendance est l'appétit qui prend le nom de volonté lorsqu'il a rapport à l'âme seule. L'appétit recherche naturellement et nécessairement ce qui lui est utile, c'est-à-dire ce qui lui permet de mieux atteindre sa plénitude d'être. C'est ce que nous nommons le bien. Il n'y a aucune idée de finalité en cela. Cf. J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, 2^e édit., Bruxelles, L'Édition Universelle, 1951, pp.130 et 137.

On le voit, c'est la conscience pure, la conscience phénoménologique, à l'état transcendantal, qui crée les valeurs en s'orientant vers un avenir qui n'est pas donné et qui sert de norme à son action dans la mesure où elle le poursuit.

Mais le danger inhérent à tout subjectivisme des valeurs n'est pas totalement écarté par le seul fait que l'on veut s'en tenir à la conscience transcendentale, car, à moins de définir d'une façon absolue l'homme et sa nature, on retombera dans le relativisme et l'arbitraire. Il faudra d'ailleurs justifier l'importance accordée au choix humain.

À l'opposé des conceptions subjectivistes, se placent les théories « absolutistes » de la valeur. Nous n'en retiendrons ici que les deux plus importantes, celles de Max Scheler et celle de Louis Lavelle. Bien qu'issue, elle aussi, de la phénoménologie, la position de Scheler et de son disciple, N. Hartmann, se présente comme une réaction contre le relativisme du subjectivisme.

La phénoménologie distingue, à partir de l'acte d'expression, qui est, selon elle, le premier contenu de la conscience, (v.g. « rouge », « cercle carré ») trois corrélatifs : [1] l'acte donnant une signification à cette expression (« rouge : qualité de ce qui a la rougeur ») ; [2] l'acte remplissant par un contenu intuitif, ce qui est visé par la signification (« expérience du rouge ») ; et [3] le phénomène ou objet intentionnel vers lequel tend l'expression. L'objet intentionnel [3] est saisi dans la mesure où il y a adéquation entre la signification [1] et l'effectuation [2]. Si cette adéquation entre visé et donné est totale, on est en présence d'une essence et l'intuition ou saisie de l'essence est la « Wesenchau ». Rouge est une essence. Cercle carré n'en est pas une ¹.

a. *Max Scheler :*

Or, remarque Scheler, il y a des contenus de conscience, absolument originaux, dépourvus de signification directe et ayant, cependant, une orientation bien définie. Lorsque je vois un beau paysage, je n'appréhende pas la signification du mot « beauté », mais la qualité même du beau, alors que quand j'appréhende une couleur, par exemple, le rouge, j'appréhende par le fait même la signification de cette couleur. Donc, il y a des essences qui ne sont pas liées directement à des significations : voilà ce que Scheler appelle des « valeurs » ². Il en distingue quatre classes hiérarchiques : les valeurs de l'agréable et du désagréable, les valeurs vitales, les valeurs spirituelles, et au sommet, les valeurs du sacré.

1. Cf. G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 2^e édit., Paris, Vrin, 1949, p.31.

2. L'œuvre principale de SCHELER est : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Le Formalisme dans la morale et l'éthique matérielle des valeurs) 3^e édit., Halle, 1927.

Pour Scheler, l'essence de la valeur est d'être une qualité tout à fait irréductible à d'autres, indépendante des objets qui lui servent de support. Un homme peut nous être sympathique ou antipathique sans que nous puissions indiquer pourquoi il en est ainsi : cette valeur de sympathie (valeur positive) ou d'antipathie (négative) est donc indépendante de son support. La valeur est également inexprimable dans un contenu intellectuel et n'est pas saisie par l'intelligence mais par une fonction spirituelle propre, l'intuition émotionnelle¹. Par opposition aux choses individuelles qui sont contingentes, changeables, temporelles, les valeurs sont extra-temporelles, alogiques irrationnelles, *a priori*. C'est ce qui justifie les affirmations paradoxales suivantes : « Les êtres sont mais n'ont pas de valeur. Les valeurs valent mais ne sont pas ». « Une valeur est un *ens sui generis*, un émotionnel qu'il ne faut pas confondre avec le sujet ou le support de la valeur. La valeur est plutôt située au-dessus de l'être et lui confère une signification nouvelle d'un ordre supérieur. »²

b. Louis Lavelle et René Le Senne :

L'explication de la valeur proposée par MM. Louis Lavelle et René Le Senne veut tenir un juste milieu entre le subjectivisme intégral et un objectivisme trop rigide. Cette doctrine se situe dans le cadre de l'existentialisme propre à M. Lavelle, un « existentialisme essentialiste », comme on l'a appelé³, c'est-à-dire une philosophie accordant le primat à l'existence mais supposant vraiment des essences qui s'actuent progressivement en existant. C'est une philosophie conçue, en quelque sorte, à l'échelle humaine et faisant de l'univers une sorte de projection, de transposition du monde de la conscience de l'homme. Elle s'élabore à partir de l'Acte pur dont tous les êtres sont des participations et qui est comme une conscience purifiée de toute scorie. On distingue trois aspects dans ce tout qu'est l'Acte pur : l'être, l'existence et la réalité. L'être, c'est l'intériorité parfaite de l'acte avec lui-même ; l'existence, c'est l'émergence de l'être qui s'accomplit ; la réalité, c'est l'aspect de l'être qui s'impose du dehors comme une donnée et qui est appréhendé comme tel. « L'être est ainsi la source secrète de l'existence dont la réalité est la forme manifestée. »⁴

Or, l'affirmation qui nous fait saisir l'être dans sa plénitude, nous conduit au bien en tant que cette affirmation est une action. Voilà pourquoi l'axiologie est inséparable de l'ontologie et il y a parallélisme entre les trois catégories axiologiques — bien, valeur,

1. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. LEFEBVRE, Paris, Payot, 1928.

2. SCHUSTER, *art. cit.*, p.245. Cf. N. HARTMANN, *Étik*, Berlin, 1926, c.16.

3. P. FOULQUIÉ, *L'Existentialisme*, coll. « Que sais-je ? », p.107.

4. L. LAVELLE, *Introduction à l'Ontologie*, P.U.F., 1947, p.54.

idéal — et les catégories ontologiques — être, existence, réalité. L'être est

une activité qui se produit elle-même éternellement . . . [Le bien] réside dans notre activité considérée sous sa forme la plus parfaite et la plus pure ; celle-ci n'a sa fin qu'en elle-même, et le mal s'introduit en elle avec les résistances et les limites auxquelles elle succombe ou dans lesquelles elle se complaît et qui l'empêchent d'être jamais égale à elle-même ¹.

La valeur, corrélatif axiologique de l'existence, sera le bien dans son actuation progressive :

Et de même que l'existence, c'est l'être en tant qu'il reçoit une forme intérieure et individuelle . . . de même, la valeur, c'est le bien en tant qu'il implique une activité qui cherche à le réaliser . . . ²

Ou encore :

La valeur est le caractère dans les choses qui fait qu'elles méritent d'exister c'est-à-dire qu'elles sont dignes d'être voulues ³.

Enfin, l'idéal représente ce qu'il y a de non réalisé dans l'être et constitue comme l'opposé de la réalité :

L'idéal, c'est donc la valeur elle-même en tant que non réelle ou que non réalisée, on pourrait ajouter en tant que ne pouvant jamais l'être et devant toujours l'être ⁴.

La thèse de M. Le Senne doit s'entendre dans le même sens, nous semble-t-il, malgré des divergences entre lui et M. Lavelle, tenant plutôt au vocabulaire, lorsqu'il s'agit de la relation entre la valeur et l'être :

La valeur est l'intériorité de la relation entre l'Absolu entendu comme foyer universel des valeurs à déterminer, et telle ou telle conscience personnelle qui, d'une part, contribue à cette détermination par sa situation empirique, d'autre part est indispensable pour actualiser telle ou telle valeur élue par elle, en s'assimilant à cette valeur par une coopération qui exprime le mode et le degré d'épanouissement spirituel de la conscience intéressée ⁵.

M. Le Senne toutefois, contrairement à son collègue et ami, défend une dissociation très nette de l'être et de la valeur. L'être,

1. L. LAVELLE, *Introduction à l'Ontologie*, n.60, p.79.

2. *Ibid.*, n.72, p.97.

3. *Ibid.*, n.78, p.105.

4. L. LAVELLE, *op. cit.*, n.82, p.113.

5. R. LE SENNE, *Qu'est-ce que la valeur ?* dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1946. Cf. p.112 : « Toute valeur déterminée est l'actualisation de l'Absolu comme valeur dans une expérience humaine où elle reçoit sa détermination de la situation et de la visée du sujet qui coopère à cette actualisation. »

c'est ce qui est donné, réalisé, achevé ; la valeur, au contraire, c'est ce qui ne l'est pas. Aussi, pour lui, l'être doit-il s'expliquer par la valeur et non l'inverse. L'être serait comme le passé et la valeur, comme l'avenir.

Une métaphysique axiologique ne doit pas faire de la valeur moins que l'être, mais au contraire plus que l'être. La valeur possède éminemment le pouvoir de déposer l'être ; mais, dans ce pouvoir, elle possède celui de le modifier, d'y ajouter, et enfin de maintenir en face de lui les autres valeurs associées à l'existence de tout esprit ¹.

De cette brève revue nous paraissent se dégager les conclusions suivantes :

1° La valeur confère aux choses une nouvelle réalité. Ce n'est plus simplement leur être, ce n'est pas non plus la connaissance que nous en avons, mais une relation nouvelle qui les relie au désir ou à la faculté d'appréciation.

2° La valeur a nécessairement un support avec lequel, cependant, il ne faut pas la confondre. Qu'elle soit un *ens sui generis* (Scheler) ou qu'elle soit l'Absolu s'objectivant de telle ou telle façon déterminée (Lavelle, Le Senne), elle est vraiment, comme le dit M. Le Senne, à la fois réelle et idéale, c'est-à-dire « réelle dans son idéalité » ². Pour le subjectivisme, c'est l'homme qui crée cette idéalité.

3° D'où l'on voit la nécessité d'affirmer une différence entre l'être et la valeur. La nature de cette distinction n'est pas claire mais on sent bien que la coïncidence ne saurait être totale et qu'il ne s'agit pas de notions ni de réalités identiques.

II

Comme point de départ de la doctrine thomiste de la valeur, il convient de prendre une définition, au moins descriptive et nominale de celle-ci. « La notion de valeur est une notion confuse », observe M. J. Caussimon. « La définir soulève d'innombrables difficultés. » ³ Il faut nous y essayer pourtant. Dans le *Vocabulaire philosophique* de Lalande, si nous laissons de côté les significations techniques, valables seulement dans un domaine déterminé (économique, logique, esthétique ou mathématique), nous trouvons les trois sens suivants :

A. Caractère des choses consistant en ce qu'elles sont plus ou moins estimées ou désirées par un sujet ou plus ordinairement, par un groupe de sujets déterminés. « Pour un aristocrate convaincu, la noblesse est une très haute valeur. »

1. *Ibid.*, p.109 ; cf. pp.161-162.

2. *Ibid.*, p.110.

3. J. CAUSSIMON, *La Transcendance et les valeurs*, dans *Actes du III^e Congrès ...*, p.93.

B. (Objectivement, à titre catégorique.) Caractère des choses consistant en ce qu'elles *méritent* plus ou moins d'estime. « La valeur de la vie. »

C. (Objectivement, mais à titre hypothétique.) Caractère des choses consistant en ce qu'elles satisfont à une certaine fin. « La valeur des œuvres d'art. » ¹

Ces trois définitions situent la valeur dans la ligne de la finalité, du bien, entendu au sens aristotélicien de ce qui est désiré ou désirable. Si certaines choses satisfont à une fin, elles sont évidemment désirables et dignes d'estime (sens B et C). Par ailleurs, il suffit pour justifier l'existence de la valeur, que certaines choses soient dignes d'estime, qu'elles soient de fait ou non, désirées par un ou plusieurs sujets (sens A et B). Nous voyons ainsi que ces trois définitions peuvent se relier l'une à l'autre en une seule expression. Enlevant au mot « mériter » tout sens de devoir-être, nous pouvons définir la valeur : « Caractère des choses consistant en ce qu'elles sont plus ou moins estimables ou désirables pour un sujet ou pour un groupe de sujets déterminés. »

Cette définition nous paraît rendre bien compte des données immédiates de notre expérience de la valeur. Certaines choses ont de la valeur à nos yeux (la vie, la santé, l'amour), d'autres, non (la douleur, la maladie). Que voulons-nous dire par là ? Qu'elles sont dignes d'estime et objet de désir. Même lorsqu'on dit que le vrai et le beau sont des valeurs, on se réfère à ce caractère de ce qui est estimable ou désirable. Car le vrai et le beau comportent un certain rapport à l'appétit et au désir. Parce que le vrai est l'objet formel de la faculté de connaissance, il existe un désir naturel et une tendance spontanée de celle-ci vers lui. Le vrai est un bien pour la faculté de connaissance. En ce sens et pour cette raison, l'appétit désirera que le vrai soit connu. De même le beau, parce qu'il est la splendeur du vrai et qu'il connote un accord spécial entre le vrai et la faculté de connaissance, ajoute au vrai une relation explicite à l'appétit qui désire l'actualisation de la puissance cognitive par son objet ².

Le problème métaphysique de la valeur est celui de la justification de cette définition nominale. Il nous faut déterminer la nature et le fondement du caractère de ce qui est estimable. Et la plus grande

1. LALANDE, *op. cit.*, au mot *Valeur*, p.1159.

2. « En allemand, remarque le P. J.-B. SCHUSTER, « Wert » (valeur) est à peu près synonyme de « Gutheit » (bonté, « ratio boni »). La « res bona », la chose concrète est appelée « Gut », un bien. Il n'est pas rare, cependant, que la différence des deux significations s'estompe, en sorte que « Wert », valeur, exprime aussi le bien concret » (*art. cit.* p.236). La même observation s'applique au français : « On peut dire, écrit M. LAVELLE, que le mot *valeur* s'applique partout où nous avons affaire à une rupture de l'indifférence ou de l'égalité entre les choses, partout où l'une d'elles doit être mise avant une autre ou au-dessus d'une autre, partout où elle lui est jugée supérieure et mérite de lui être préférée » (*Traité des valeurs*, p.3). Cf. toute la 1^{re} partie : « La valeur dans le langage. »

difficulté qu'il nous faut surmonter, est la relativité de la valeur : telle chose a beaucoup de valeur pour l'un et n'en a aucune pour l'autre. Un verre d'eau dans le désert est d'un grand prix ; dans une région bien pourvue d'eau potable il ne compte plus. La valeur serait-elle donc quelque chose de fictif ou de purement relatif ou subjectif, apparaissant et disparaissant selon les circonstances et les caprices ? ¹

Pour le thomiste, le bien est une des propriétés transcendentes de l'être. C'est l'être même en tant qu'objet d'appétit. Il connote et désigne la relation de l'être à la faculté de désir, en tant que l'être non seulement est objet de connaissance mais aussi objet de recherche et terme de tendance. Selon la définition qu'en donnait Aristote : « le bien est ce que toutes choses désirent :

Le bien est une réalité première : à tel point que pour les platoniciens, le bien est antérieur à l'être. Mais, selon la vérité, le bien est convertible avec l'être. Les réalités premières ne sauraient être manifestées par quelque chose qui leur soit antérieur, mais par quelque chose de postérieur, comme les causes par leurs effets propres. Comme le bien est proprement ce qui meut l'appétit, on le décrit par le mouvement de l'appétit, tout comme on a coutume d'expliquer la puissance motrice par le mouvement. Voilà pourquoi, selon Aristote, les philosophes ont eu raison de dire que le bien est ce qui est désiré.

Et on ne saurait apporter d'exemple où l'on désire le mal. Car le mal n'est désiré que sous la raison de bien, c'est-à-dire en tant qu'on le considère comme un bien : et ainsi le désir se porte alors vers le bien et c'est par accident qu'il a le mal pour objet ².

D'où vient à l'être cette appétibilité et comment peut-on dire de tout être qu'il est bon ? C'est dans la mesure même où il est parfait qu'un être est désirable puisque l'appétit, sous peine de se nier lui-même, ne saurait se porter vers l'imparfait, qui, en tant que tel, est un certain non-être. L'appétit est puissance et la puissance est pour l'acte. Et parce que tout être, si imparfait soit-il, par cela même qu'il est être, comporte une certaine perfection et un certain acte, il comporte également une certaine appétibilité : cette perfection a raison de bien en tant qu'elle peut se communiquer à un autre

1. Cf. R. JOLIVET, *Problématique de la valeur*, dans *Actes du III^e Congrès* . . . pp.15-21.

2. Bonum numeratur inter prima : adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit [Aristoteles], quod philosophi bene enuntiaverunt, bonum esse id quod omnia appetunt. — Nec est instantia de quibusdam qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, inquantum scilicet existimant illud bonum : et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum » (SAINT THOMAS, *In I Ethic.*, lect.1, nn.9-10). Cf. *Q. D. de Veritate*, q.21, aa.1-2 ; *Ia Pars*, q.5, aa.1-2. On peut remarquer que pour SAINT THOMAS (*De Ver.*, q.1, a.1) cette définition du bien se fait par rapport à l'âme humaine et que, de là, elle s'étend à tous les êtres. On pourrait peut-être trouver en cela un point de rapprochement entre le thomisme et la philosophie de M. LAVELLE.

être et le perfectionner ou en tant que non réalisée, elle est un terme vers lequel l'être tend ¹.

Le bien ajoute quelque chose à l'être tout en s'identifiant avec lui : identité matérielle et distinction selon les notions. C'est la même réalité qui est à la fois être et bien, mais ce n'est pas le même aspect de cette réalité qui est exprimé par les deux mots. Ce qui est ajouté est une relation de raison à l'appétit, un aspect que découvre l'intelligence. Mais le bien ne consiste pas formellement dans cette relation de raison : autrement il ne serait rien de réel. Le bien, c'est l'être lui-même en tant qu'il fonde un rapport à l'appétit ².

C'est en tant que parfait que l'être est bon et appétible : selon la formule de saint Thomas, « unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum » ³. Par conséquent, tout ce qui contribue à donner à l'être sa perfection, fait par là même sa bonté. Voilà pourquoi le bien est de l'ordre de l'existence, puisque l'existence est l'acte ultime de l'essence. Nous trouvons dans la diversité des rapports à l'existence, un principe de hiérarchie dans la bonté des êtres ⁴.

Selon l'étymologie même du mot, l'être est parfait lorsqu'il possède tout ce qui lui est dû selon le mode propre de sa nature ⁵. Il n'y a que Dieu, l'Être infini, qui soit absolument parfait sous tout rapport, et cette perfection n'implique pas en Lui la moindre composition. Tout être autre que Dieu est composé et, par conséquent, ne devient parfait que par la présence des éléments qui le composent et qui lui sont dus. On distingue une triple composition possible : dans l'ordre de l'être (essence et existence), dans l'ordre de l'essence (matière et forme) et dans l'ordre de l'agir (substance et accidents).

Parce qu'il y a une distinction de raison entre être et bonté et parce que le bien est la perfection même de l'être en tant qu'appétible, il s'ensuit une différence, dans l'être fini, entre la manière dont il « est » et la manière dont il « est bon ». Il y a un « déboîtement, dans la créature, de l'ordre de l'être et de l'ordre du bien » ⁶. Il faut, en effet, distinguer l'être absolu d'une chose et son être relatif, et de même, sa bonté absolue et sa bonté relative. L'être absolu d'une chose, c'est l'acte qui en fait telle ou telle substance, homme, chien ou minéral. Son être relatif, ce sont tous ses accidents qui s'ajoutent

1. *Ia Pars*, q.5, a.3. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, In *Iam*, q.5-6, disp.6, aa.1-3, édit. Solesmes, T.I, pp.517-537.

2. *Ibid.*, a.1, p.520, n.12.

3. *Ia Pars*, q.5, a.1, c.

4. *De Ver.*, q.21, a.2, c.

5. SAINT THOMAS, *Ia Pars*, q.4, a.1, c.

6. J. DE MONLÉON, *Petites notes autour de la famille et de la cité*, dans *Laval théologique et philosophique*, 1947, Vol.III, n.2, p.273.

à la substance et la déterminent d'une manière purement accidentelle, par exemple ses opérations. Comme le bien suit l'être, l'on distingue pareillement une bonté essentielle ou substantielle, accompagnant la substance, et une bonté accidentelle, résultant de certains accidents. Or, ces deux divisions ne coïncident pas. La bonté de la substance finie n'est qu'une bonté relative et l'être créé ne devient pleinement bon que par la présence de ceux des accidents qui le complètent et le rendent parfait. Un homme qui n'aurait que sa substance d'homme ne serait bon que dans un sens très relatif. L'homme n'est véritablement bon que lorsqu'il atteint sa fin, sa pleine stature d'homme par la réalisation de sa destinée : l'homme bon au sens absolu, c'est l'homme vertueux, qui pratique effectivement la vertu.

Cette doctrine est exposée par saint Thomas dans deux textes fondamentaux :

[1] De même que l'être se divise en être substantiel et être accidentel, ainsi la bonté se divise également en bonté substantielle et bonté accidentelle. Mais cependant, il y a une différence entre l'une et l'autre division. On dit de quelque chose d'une façon absolue que c'est un être, en raison de son être substantiel, mais en raison de son être accidentel, on ne dira pas de lui qu'il est d'une façon absolue : ainsi, comme la génération est le mouvement vers l'être, lorsque quelqu'un reçoit l'être substantiel, on dit de lui qu'il est engendré d'une façon absolue ; par contre, lorsqu'il acquiert des accidents, il est dit engendré d'une façon relative. Il en va de même au point de vue de la corruption qui est la perte de l'être.

Le bien (ou la bonté) suit un ordre inverse. En effet, en raison de sa bonté substantielle, un être est dit bon d'une façon relative, et en raison d'une bonté accidentelle, il sera dit bon d'une façon absolue. Voilà pourquoi l'homme injuste ne peut être qualifié de bon d'une façon absolue, mais relative, en tant qu'homme ; tandis que l'homme juste est bon à parler absolument.

La raison de cette diversité est la suivante. Toute chose est dite être en tant qu'elle est considérée d'une façon absolue ; et elle est dite bonne, d'après ce qui a été dit précédemment, art. 1, rép. à la 6^e diff., selon sa relation aux autres. En soi, un être reçoit la perfection qui lui permet de subsister par ses principes essentiels, mais la perfection qui lui donne d'être ce qu'il doit être par rapport à tout ce qui est en dehors de lui, il ne la possède que par les accidents ajoutés à son essence ; car, les opérations par lesquelles un être en atteint un autre, procèdent de l'essence par l'intermédiaire des puissances ajoutées à cette essence. De la sorte, il ne possède la bonté d'une façon absolue que dans la mesure où il est complet selon ses principes substantiels et accidentels ¹.

1. « Sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur ; sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur ens esse absolute : unde cum generatio sit motus ad esse ; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter ; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid ; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur.

De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum sim-

[2] Le bien et l'être ont beau se trouver identiques en réalité, du moment qu'ils diffèrent quant à leur notion, il ne sera pas indifférent de qualifier quelque chose bon et de le qualifier être, si l'on prend dans un sens absolu ces deux termes. Être, à proprement parler, signifie être en acte, et à proprement parler encore, être en acte se dit par rapport à une potentialité qui s'exerce. Donc, une chose est, absolument parlant, dès qu'elle se distingue de ce qui est pure puissance, et c'est le cas de toute réalité substantielle. D'où il suit que par son seul être substantiel, une chose quelconque mérite d'être appelée proprement et absolument un être. Que si à l'acte substantiel se surajoute un acte nouveau, ce sera pour la substance un nouvel être, mais non au sens absolu du mot ; car être blanc, par exemple, c'est être sous un certain rapport, mais ce n'est pas être tout court, parce que devenir blanc ne met pas fin à un état potentiel absolu, vu que la blancheur advient à une réalité déjà en acte d'existence.

Mais le bien, lui, répond à l'idée de perfection, par celle du désirable, et par conséquent il se réfère à un état ultime, à un achèvement ; d'où il suit que cela sera appelé bon absolument, bon tout court, qui sera en possession de sa perfection dernière. Quant à ce qui n'a pas toute la perfection qu'il devrait avoir, bien qu'il ait quelque perfection selon qu'il est en acte, il ne sera pas dit parfait tout court, ni par conséquent bon tout court, bon absolument, mais seulement sous un certain rapport. Ainsi, selon son être premier et fondamental, qui est l'être substantiel, une chose est dite *être* au sens absolu du mot, et bonne seulement en un sens relatif, selon qu'elle est être. Inversement selon son acte dernier, alors qu'elle achève sa perfection, une chose est dite *être* sous un certain rapport, et bonne tout court, bonne absolument ².

pliciter ; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo ; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum.

Cujus diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur ; bonum vero, ut ex dictis, art. 1, ad 6 argum., patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia ; sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiali ; quia operationes quibus unum alteri conjungitur, ab essentiali mediantibus virtutibus essentiali superadditis progrediuntur ; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia » (*De Ver.*, q.21, a.5, c.).

2. « Licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam ; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque ; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid ; non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu.

Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid » (*Ia Pars*, q.5, a.1, ad 1. Trad. de la *Revue des Jeunes*).

Ceci pourrait se schématiser de la façon suivante :

<i>Ordre de l'être</i>		<i>Ordre du bien</i>
Être substantiel : <i>Ens simpliciter</i>	—	<i>Bonum secundum quid</i>
v.g. Être ceci ou cela (homme . . .)		Bonté relative
Être accidentel : <i>Ens secundum quid</i>	—	<i>Bonum simpliciter</i>
v.g. Être blanc, être vertueux.		Bonté absolue
Substance déterminée par les accidents.		

Cette doctrine et ces textes nous paraissent contenir les principes d'une authentique philosophie de la valeur. Notre définition nominale et les premières observations expérimentales et linguistiques rattachent la valeur au domaine de l'estimable et du désirable. Or, ce domaine est celui du bien : « Bonum est id quod omnia appetunt. » Le « caractère » qui rend les choses plus ou moins désirables est leur bonté. La valeur s'identifie avec la bonté absolue de l'être. Il y a sans doute une hiérarchie de valeurs comme il y a une hiérarchie dans l'ordre du bien, et l'utile a raison de bien quoiqu'il ne soit voulu que pour autre chose que lui-même. Toutefois, ce qui fait vraiment la valeur d'un être, c'est sa bonté absolue, totale, et l'être ne possède cette valeur que dans la mesure où il est complet, parfait.

Tout en maintenant la convertibilité de l'être et du bien, on doit reconnaître, dans l'être fini, une différence très grande entre son être tout court, et sa bonté absolue. En identifiant valeur et bonté absolue, on affirmera les mêmes liens et la même dissociation entre l'être et la valeur. Le subjectivisme rend bien compte de l'aspect relatif de la valeur. C'est toujours par rapport à un sujet, plus exactement, à un appétit, que se définit la valeur. Mais, le subjectivisme radical va trop loin. Le bien est l'être même en tant qu'appétible. L'appétibilité ne vient pas du sujet qui désire mais de la perfection de l'être qui peut se communiquer. Le bien ajoute à l'être une relation de raison à l'appétit, mais il ne consiste pas essentiellement dans cette addition. Il comprend nécessairement les deux, l'être et ce qui lui est ajouté. En d'autres termes, le bien désigne un aspect de l'être qui n'est pas exprimé par le mot *être* lui-même. Il n'est pas moins réel que l'être.

Cette position implique assurément la primauté de l'absolu sur le relatif et la philosophie thomiste pourrait faire siennes les critiques de MM. Lavelle et Le Senne contre le subjectivisme. Pour celui-ci, c'est Protagoras qui a raison contre Parménide et Platon : l'homme est la mesure de toute chose, de la valeur comme de la vérité. Mais, remarque fort justement M. Le Senne, c'est alors livrer la valeur à la contingence et à l'arbitraire des mouvements de la sensibilité humaine. Et c'est aussi admettre un postulat contre lequel s'élève « le sentiment répété de nos impuissances »¹. Au fond, c'est vouloir

1. *Op. cit.*, p.102.

déifier l'homme, c'est-à-dire renouveler l'illusoire tentative du Paradis terrestre.

Le thomisme est donc ici pleinement d'accord avec les conceptions absolutistes de la valeur. Toutefois, ces conceptions elles-mêmes poussent trop loin l'opposition entre l'être et la valeur. Sur ce point, il faut leur apporter un correctif nécessaire.

Soit par exemple, la position de Scheler, ramenée à ces trois idées fondamentales :

a) Les valeurs sont des réalités d'une nature spéciale. Dépourvues de signification intellectuelle, elles n'en sont pas moins objet d'intention : ce qui les classe à part dans l'échelle des êtres.

b) Même si elles sont ainsi a-logiques et irrationnelles, elles n'en sont pas moins des réalités *a priori*, parce qu'elles sont irréductibles à toute autre. Scheler insiste grandement pour sauver l'apriorisme des valeurs contre le relativisme et le subjectivisme. C'est en ce sens que se comprennent et se justifient ses formules paradoxales sur l'opposition entre les choses et les valeurs.

c) En raison de leur nature particulière, les valeurs sont appréhendées d'une manière propre. Elles sont objet « d'intuition émotionnelle » : ainsi explique-t-il l'acte d'amour et de préférence.

Que la valeur soit un être d'une nature spéciale, en un sens, le thomisme, lui aussi, l'admet. Elle s'identifie au bien, et le bien, à parler absolument, n'est obtenu que par l'intégrité de l'être, c'est-à-dire, dans l'être créé et fini, par des accidents. L'opposition entre l'être et la valeur (« Les êtres sont mais ne valent pas — les valeurs valent mais ne sont pas »), n'est-ce pas l'opposition entre l'être absolu et la bonté absolue de l'être créé ? L'être créé « est » mais il n'est pas tout à fait bon tant qu'il n'a pas atteint la plénitude de son être. Cette bonté totale est objet de désir et de tendance mais elle n'est pas donnée ni réalisée d'un seul coup. L'être fini doit nécessairement s'achever et il tend vers l'obtention de sa fin.

Comme Scheler, nous devons affirmer l'apriorisme des valeurs, non pas, sans doute, au sens kantien, de catégories mentales, mais en ce sens qu'elles existent indépendamment du sujet qui se porte vers elles. Puisque le bien est convertible avec l'être, c'est l'apriorisme même de l'être qui est impliqué ici.

Que la saisie des valeurs ne soit pas un acte de connaissance intellectuelle, cela aussi, le thomisme le reconnaîtra volontiers. Le bien comme bien, qui est à la racine du vouloir et de l'action, est en dehors du domaine de l'intelligence comme telle. De plus, l'action se réalise dans le concret du singulier, et l'intelligence, en tant que faculté de l'universel, ne peut saisir le singulier directement, dans sa singularité même. Chez l'homme, c'est par l'intermédiaire des sens qu'elle arrive à le connaître. L'acte d'amour et de préférence, portant sur un objet concret et un but, suit un jugement pratique qui est œuvre à la fois de l'intellect pratique et du sens interne de la cogitative.

Si nous passons maintenant à l'axiologie de MM. Lavelle et Le Senne, une purification préalable va s'imposer à nous. Car au fond, de quelque côté qu'on l'envisage, cette doctrine mène fatalement à un dilemme dont les deux parties sont également inacceptables. Ou bien l'Absolu est un donné transcendant au sujet humain et aux valeurs particulières ; et alors, on ne voit pas bien comment cette philosophie échappe au panthéisme dans son affirmation d'une universelle participation univoque ¹. Ou bien, il n'y a pas d'autre absolu que la conscience humaine cherchant sa progressive actuation par la poursuite d'un idéal jamais donné : dans ce cas nous retombons dans le subjectivisme transcendantal ².

Si, toutefois, nous recherchons l'inspiration profonde de cette pensée, nous retrouvons le même problème fondamental de finalité et de bonté que pose toute réalité finie. C'est l'indigence radicale et l'inachèvement de l'être fini, — le seul que nous connaissions directement — et plus encore, de l'être humain, condamné à poursuivre éternellement une existence qui n'est jamais totalement donnée, c'est cette indigence qui, nous semble-t-il, constitue le fond de cet effort spéculatif. « Or la valeur possède éminemment le pouvoir de déposer l'être, mais dans ce pouvoir, elle possède celui de le modifier, d'y ajouter... » ³

L'être créé ne devient complet qu'au moment où il atteint sa fin : alors il est vraiment bon et possède sa pleine valeur. Cet achèvement se réalise par l'opération qui, en tout être fini, est un accident réellement distinct de sa substance. Et quand il s'agit de l'homme cette opération est libre, de sorte qu'elle peut vraiment « modifier l'être et y ajouter ». Il reste cependant que cet être fini est vraiment une participation — analogue — de l'Être infini et que tout bien créé — et donc la valeur — n'exerce son attraction sur l'appétit qu'en vertu d'une participation à la Bonté incréée.

Tel nous semble être le noyau central de la position thomiste concernant la valeur. Il faudrait, à présent, examiner à partir de cette base, les principaux problèmes que pose la valeur et que nous n'avons fait qu'entrevoir. Mais ceci dépasse de beaucoup ce travail qui ne veut être, en somme, qu'une ébauche.

Pour conclure nous ajouterons un mot sur ce qui nous paraît être la signification profonde de la philosophie de la valeur. Elle apparaît, nous l'avons dit au début, comme une des étapes logiques,

1. « Mais il [Dieu] est aussi l'être de toutes choses et on ne peut dire d'aucune qu'elle est autrement que par son rapport avec lui... » (L. LAVELLE, *Introd. à l'Ontologie*, n.48, p.61).

2. « Et il n'y a sans doute pas d'autre existence que celle du moi ou de la conscience. Cette existence le détache en effet de l'être pur mais comme une possibilité qu'il lui appartient de mettre en œuvre » (*Ibid.*).

3. Voir ci-dessus, p.85, n.1.

par lesquelles la pensée humaine, engagée sur une voie fausse par l'humanisme philosophique de la Renaissance, s'est progressivement acheminée vers les errements de l'existentialisme contemporain ¹.

Au sens philosophique du mot, l'humanisme est « une doctrine morale qui reconnaît l'homme comme valeur suprême » ². Pour les humanistes du xvi^e siècle, l'homme est au centre de l'univers parce qu'il est libre et que, à la différence des êtres irrationnels, il n'est pas déterminé à telle ou telle forme d'être dans son existence. À la différence des animaux, par exemple, l'homme, à sa naissance, est dénué de tout moyen naturel de défense et de toute technique lui assurant sa subsistance, sans apprentissage préalable. Mais ce dénuement est signe de richesse. Dépourvu de tout moyen de défense particulier, l'homme les possède tous en quelque sorte, par l'infinité de sa raison et de ses mains, qui peut inventer et fabriquer des outils et des armes. Plus que cela, l'homme peut organiser sa propre activité et, par le libre choix de sa volonté, tendre vers telle ou telle fin. Dans cette indétermination même qui lui permet de choisir entre le bien et le mal, l'humanisme de la Renaissance voyait une prérogative divine.

Or, il y a une parenté évidente, extrêmement suggestive et profonde, entre cette exaltation de la liberté humaine, et l'affirmation par l'existentialisme contemporain, de la primauté de l'existence sur l'essence. Car c'est chez l'homme d'abord que se rencontre cette primauté. « L'existentialisme tient, au contraire, que chez l'homme — et chez l'homme seul — l'existence précède l'essence. Cela signifie tout simplement que l'homme *est* d'abord et qu'ensuite il est ceci ou cela. » ³

Et qu'est-ce qu'exister? C'est devenir, choisir, choisir son essence par une série de décisions qui engagent irrévocablement. Là est le drame de l'existence et la source de l'angoisse existentialiste ⁴. Et l'on remarquera que les existentialistes se présentent comme les représentants du véritable humanisme et qu'ils voient dans la liberté même de l'homme, le fondement de cet humanisme ⁵.

Dans ce contexte, l'axiologie se comprend très bien. Ce sont les mêmes préoccupations et la même ligne de pensée. Le problème demeure toujours celui de la finalité, principalement de la finalité de l'homme. De toute évidence, il y a un hiatus entre l'homme à sa naissance, et l'homme achevé et complet, ayant réalisé sa destinée.

1. La base de cette interprétation est dans CHARLES DE KONINCK, *De la Primauté du bien commun*, II, Le principe de l'ordre nouveau, pp.91-123.

2. *Encyclopédie* QUILLET, au mot « Humanisme ».

3. J.-P. SARTRE dans *Action* du 27 décembre 1944.

4. Cf. P. FOULQUIÉ, *L'Existentialisme*, pp.46-56.

5. Cf. Communication de K. JASPERS dans *Textes des conférences et entretiens aux Rencontres internationales de Genève 1949*, Neuchâtel, La Baconnière.

À partir de cette indétermination, de cette « informité » qui, pour l'humanisme philosophique, place l'homme au centre de l'univers, dans le prolongement de cette possibilité du choix de sa fin et de sa destinée, l'axiologie tente de montrer dans la valeur, la réalité expliquant l'acte de préférence par lequel l'homme s'oriente en un sens plutôt que dans un autre. Et elle veut rendre raison de la présence des valeurs et de l'option qu'elles suscitent. Elle s'oriente alors en deux directions diamétralement opposées. Pour le subjectivisme transcendantal, c'est l'homme qui crée la valeur par son choix. Pour les théories absolutistes, toute valeur particulière est une participation de la valeur absolue et suprême.

Ce n'est donc pas sans raison que l'on attache une importance très grande à la philosophie de la valeur. Étroitement reliée à tout l'ensemble de la philosophie moderne, elle nous aide à comprendre en quel sens celle-ci évolue et quels sont les points d'interrogation qui se posent à elle avec le plus d'acuité. Conformément à l'esprit du Philosophe qui recherchait avec tant de soin et de probité intellectuelle la part de vérité découverte par ses prédécesseurs et ses contemporains, le thomisme doit chercher à mettre en lumière les aspects du réel justement quoique imparfaitement entrevus par l'axiologie, tout en s'efforçant de se garder de ses erreurs et d'apporter une réponse plus complète aux problèmes qu'elle veut résoudre.

JEAN LANGLOIS, S. J.

QUODLIBETA

Du bien qui divise l'être *

Le nihilisme commence à obtenir dans l'assemblée des nations les droits qu'il croit pouvoir revendiquer. Il est, en effet, dans la logique du monde que ceux qui nient le plus aient aussi le plus de droits. À la limite, ils seraient même les seuls à avoir des droits. Car si nous devons nous entendre et coopérer avec ceux qui nient les plus grands biens, la communauté comme telle ne pourrait plus reconnaître ouvertement que les biens qu'ils laisseraient subsister. La reconnaissance publique de Dieu, par exemple, offensant ceux qui le nient, tout le monde devrait publiquement faire comme s'il n'existait pas. Que la communauté n'ait à poursuivre que des biens sur lesquels tous ses membres devraient pouvoir s'entendre, voilà ce qui caractérise précisément le nihilisme social. Quelle est la source de ce nihilisme ? La réponse à cette question se trouve dans les paroles de saint Augustin : Il y a deux cités bâties par deux amours contraires : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, qui fait la Cité du monde ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, qui fait la Cité de Dieu.

En quoi la pensée moderne contribue-t-elle à bâtir la Cité du monde ? Elle a construit une doctrine spéculative du bien qui consiste à nier la nature propre du bien. En vérité, le bien est, essentiellement, « *perfectivum alterius per modum appetibilis* » : le bien n'est pas la perfection de l'être considérée de manière absolue, mais une perfection d'être qui fait l'objet propre de l'appétit. Or, les modernes voudraient identifier la raison propre de l'être avec celle du bien, alors que même en Dieu ces deux formalités demeurent distinctes, quoique en lui elles soient inséparables. Cette première erreur les conduit à identifier ce qui absolument est être avec ce qui absolument est bien. Rappelons donc ce que dit saint Thomas à ce sujet.

Quoique le bien et l'être soient la même réalité, ils diffèrent de nature et, par suite, ce n'est pas au même titre que l'on dit d'une chose qu'elle est être absolument (*ens simpliciter*) et qu'elle est bonne absolument (*bonum simpliciter*). Puisque être, en effet, signifie proprement être en acte et que l'acte comme tel a un ordre à la puissance, une chose est absolument être par ce qui la distingue premièrement de ce qui n'a l'être qu'en puissance. Or, c'est là l'être substantiel de chaque chose. De sorte que c'est en raison de son être substantiel (*esse substantiale*) qu'on dit d'une chose qu'elle est absolument. Mais par les actes surajoutés à l'être substantiel on dit d'une chose qu'elle est sous un certain rapport seulement (*secundum quid*). Être blanc, par exemple, c'est être seulement sous un certain rapport, car la blancheur ne met pas fin à ce qui est absolument

* Nous reproduisons ici, avec permission, la partie doctrinale de la réponse de M. CHARLES DE KONINCK lors de sa réception à la Société Royale du Canada, le 18 novembre 1945.

en puissance, puisqu'elle advient à une réalité qui déjà préexiste en acte. Mais la notion du bien est celle d'un être parfait lequel est désirable. Dès lors le bien a nature d'achèvement. D'où il suit que c'est ce qui est parfaitement accompli que l'on dit bon absolument. Quant à ce qui n'a pas la perfection ultime qu'il devrait avoir, bien qu'il ait quelque perfection en tant qu'il est en acte, on ne peut pas dire cependant qu'il soit parfait absolument, ni bon absolument, mais seulement sous un certain rapport (*secundum quid*). De sorte que, selon son être premier qui est son être substantiel, on dit d'une chose qu'elle est absolument, et qu'elle n'est bonne que sous un certain rapport, à savoir en tant qu'elle est être. Par contre, selon son acte ultime, on dit d'une chose qu'elle est être sous un certain rapport seulement, et qu'elle est bonne absolument. Aussi, quand Boèce dit que dans les choses, autre chose est qu'elles soient bonnes et autre chose qu'elles soient, il faut l'entendre de l'être et du bien pris absolument ; car selon son acte premier, un être est être absolument, tandis qu'il est bon absolument selon son acte ultime. Pourtant, par son acte premier, il est bon en quelque manière, et par son acte ultime, il est en quelque manière être ¹.

Il n'y a qu'en Dieu que ce qui absolument est être correspond à ce qui absolument est bien. Dans toute créature, au contraire, ce qui est absolument, à savoir la substance, n'est bien que « *secundum quid* ». Nous ne disons pas que Socrate est bon absolument parce qu'il est, parce qu'il est une substance ; la perfection qui le rend bon absolument est d'ordre accidentel : la vertu. Il ne suffit pas d'être un homme pour être homme de bien. Notre substance qui est absolument être est en quelque sorte informe en comparaison de ce qui est bien absolument. Or, c'est précisément ce qui, en nous, est être absolument, que la pensée moderne veut faire valoir comme bien absolument ². Parce que je suis, je serais bon absolument ; et le bien qui me manque ne serait bien que sous un certain rapport, bien auquel d'ailleurs j'aurais droit à cause de la bonté absolue de mon être substantiel.

1. *Ia Pars*, q.5, a.1, ad 1. — « ... Aliquid potest dici bonum et ex suo esse, et ex sua proprietate, vel habitudine superaddita ; sicut dicitur aliquis homo bonus et in quantum est iustus et castus, vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono, et e converso ; sed ratione secundae bonum dividit ens » (*Q. D. de Veritate*, q.21, a.2, ad 6). Voir toute cette question 21, ainsi que l'*Expositio de Hebdomadibus*, totum.

2. En réalité, la créature la plus parfaite dans sa nature seule, peut être la plus mauvaise et la plus malheureuse de toutes, au point que, pour elle, n'être pas vaudrait mieux que d'être, et le néant serait meilleur que son être absolu. En effet, « non esse dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se : et sic nullo modo potest esse appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit pura boni privatio. Alio modo potest considerari in quantum est ablativum poenalis vel miserae vitae ; et sic non esse accipit rationem boni. Carere enim malo est quoddam bonum, ut dicit Philosophus in *V Ethic.*, cap. I ; et per hunc modum melius est damnatis non esse quam miseros esse. Unde MATTH., XXVI, 24, dicitur : *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille* ; et HIER. XX, super illud, *Maledicta dies in qua natus sum, etc.* dicit Glossa HIERONYMI, ibi : « Melius est non subsistere quam male subsistere ». Et secundum hoc damnati possunt praeeligere non esse, secundum deliberativam rationem » (SAINT THOMAS, *In IV Sententiarum*, d.50, q.2, a.1, sol.3).

De telles prétentions reviennent à soutenir que le bien absolu de l'homme est inaliénable au même titre que sa substance et que sa personne. Tout homme serait bon absolument du seul fait qu'il est. Toute autre bonté qu'il pourrait acquérir ne serait telle que sous un certain rapport seulement, c'est-à-dire un bien accidentel, subordonné à celui de son être absolu. Le sujet déterminé par le bien serait meilleur que le bien qui le détermine. L'appétit qui poursuit le bien serait meilleur que le bien qu'il poursuit. C'est l'appétit, et non pas le bien, qui serait la cause finale. Spinoza le dit expressément : « Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium seu causa primaria consideratur. » Il précise que nous ne poursuivons pas une chose parce qu'elle est bonne, mais, au contraire, qu'elle est bonne parce que nous la poursuivons.

Il n'est pas possible de dire plus clairement que ce qui constitue la cause finale de l'homme c'est sa substance prise comme sujet de tout achèvement ultérieur et tout ce qui procède nécessairement de cette substance. L'homme serait donc à lui-même le bien diffusif de soi. La fin de l'homme serait le bien qu'est l'homme en tant qu'il est absolument. Il nous suffirait de prendre conscience de ce que nous sommes, de nous réfléchir sur nous-mêmes, de nous saisir de nous-mêmes, pour que notre fin soit accomplie. Bref, si notre être absolu était un bien absolu, nous serions Dieu. Mais, remarquons-le, nous serions Dieu en tant que nous sommes des sujets. C'est l'informité en nous qui serait la divinité. Cela ne rappelle-t-il pas la doctrine de David de Dinant qui enseignait que Dieu est la matière première ? C'est l'homme sujet qui serait l'objet de l'homme. Karl Marx le disait expressément : « L'homme est l'être suprême pour l'homme. » « La critique de la religion désabuse l'homme, afin qu'il pense, agisse, façonne sa réalité, comme un homme désabusé, arrivé à la raison, afin qu'il se meuve autour de lui-même, de son véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme, aussi longtemps qu'il ne se meut pas autour de lui-même. » Marx dit encore que « L'appropriation de la réalité humaine et son rapport avec l'objet, c'est l'accomplissement de la réalité humaine. C'est pourquoi elle a des aspects aussi multiples que sont multiples les attributs essentiels de l'homme et les formes de son activité. L'activité et la passion humaines considérées humainement, c'est la joie que l'homme se donne à lui-même ». Car « l'homme... est à lui-même sa propre fin ».

Vous l'aurez remarqué : dans cette doctrine, nous n'aurions pas seulement raison de nous aimer par-dessus toutes choses en voulant pour nous-mêmes tous les biens. Il y a davantage. Notre sujet serait l'objet suprême de notre amour. Nous aurions, nous-mêmes, dans notre être absolu, cette excellence incomparable qui fait l'objet

de l'orgueil. « Objectum proprium superbi, ut sic, est *ipsemet celsus*, seu celsitudo sui. »

Dans ses formes matérialistes aussi bien que dans ses formes idéalistes, la philosophie moderne, depuis la Renaissance, s'est distinguée par son apologie de l'orgueil. Et elle ne s'en cache pas. Ernst Cassirer, l'historien très renommé, nous le dit en traitant de la philosophie de la Renaissance : « Tous les prédicats que la Déité réclamait pour elle-même sont maintenant attribués à l'âme humaine de la même façon. »

Cette affirmation de la suprématie du pur soi n'est pas simplement une aversion de Dieu. Très logiquement, cette affirmation aboutit à une négation de ce même soi qu'on avait tant exalté ! Dans le marxisme, l'émancipation de l'homme est poussée jusqu'à la destruction totale de l'homme. L'immortalité de l'âme est incompatible avec la dignité et la liberté humaines et demain il en sera, pour chacun de nous, comme si nous n'avions jamais existé. Bientôt « l'humanité tout entière sera impitoyablement exterminée » (Engels). En somme, dans la philosophie de l'orgueil, la dignité humaine est inséparable de la suprématie du néant.

Jamais dans l'histoire les hommes n'ont autant plaidé la dignité de l'homme ; jamais ils n'ont laissé plus indéterminé ou nié plus systématiquement tout ce qui fait la raison de cette dignité. Ce paradoxe étrange n'est pas seulement idéologique ; il se traduit malheureusement dans les faits. Jamais les hommes n'ont été tant méprisés, brutalisés, assassinés en masse, avec une cruauté qui dépasse toute imagination, et par ceux-là mêmes qui proclament le plus bruyamment la décence humaine. Aussi nos apologètes de ce nihilisme (qu'ils appellent « une nouvelle foi pour l'humanité ») éprouvent-ils quelque embarras quand il s'agit d'« expliquer » les innombrables liquidations et ce mépris absolu du « droit de tous les hommes à la sécurité personnelle ». Pourtant, il ne serait pas difficile de leur fournir des arguments. En effet, si, d'une part, on proclame que « la conscience humaine est la divinité la plus haute, une divinité qui ne souffre pas de rivale », n'est-il pas vrai en même temps que l'homme est absolument dépourvu de toute dignité véritable pour autant qu'il est entièrement mortel ? Quelle différence y a-t-il, sous ce rapport, entre la personne humaine et la dernière des bêtes ? Morte, il en sera, pour elle, comme si elle n'avait jamais existé. Pourquoi donc faire si grand cas de la vie d'un homme ou de quelques millions d'hommes ? Bref, cette doctrine offre à ses tenants le pouvoir absolu et de proclamer que la personne humaine est la plus haute divinité et de la détruire sans égard et sans merci.

N'est-il pas fatal que cette volonté de se posséder et de se complaire dans son être comme dans un bien absolu, ne s'abîme, pour finir, dans le vide, dans l'enfer du pur soi ? N'est-il pas accablant, après des batailles aussi gigantesques, désespérées, meurtrières à tant de millions

d'hommes, que l'on puisse encore définir la paix par des glaciers toujours plus électriques ou par des appareils de T.S.F. encore plus bavards ? N'y a-t-il pas une sorte de justice, comparable à celle que l'on voit dans les tragédies, quand cette matière que l'homme a voulu posséder fait explosion dans ses mains ?

Faudra-t-il alors hypocritement s'étonner de notre méfiance envers des États dont la philosophie, officielle et ouverte, enseigne que les biens de l'homme sont des biens purement matériels, que la fin justifie les moyens, que vous et vos enfants vous n'êtes en définitive que des bêtes plus compliquées mais aussi viles que les mouches ? Serait-il donc facile de s'entendre sur des choses essentielles au bien humain le plus nécessaire avec ceux qui soutiennent qu'à vrai dire, nous n'existons pas ? Serait-il si aisé d'admettre que le droit et la liberté ne peuvent aller qu'à ceux qui les nient ?

Ceux des Chrétiens qui capitulent devant ces doctrines et qui, dans une largeur d'esprit pervertie, reconnaissent publiquement à ces puissances des droits normaux, feraient bien de méditer les fortes paroles de saint Pierre : *Ce sont des fontaines sans eau, des nuées agitées par un tourbillon : la profondeur des ténèbres leur est réservée. Avec leurs théories pompeuses et vides, ils attirent dans les convoitises de la chair, dans le libertinage, ceux qui s'étaient à peine retirés des hommes nourris dans l'erreur. Ils leur promettent la liberté, quand eux-mêmes sont esclaves de la corruption ; car on est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre. Car si ceux qui, par la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, s'étaient retirés de la corruption du monde, se laissent vaincre en s'y engageant de nouveau, leur dernier état devient pire que le premier. En effet mieux valait pour eux n'avoir pas connu la voie de la justice, que de retourner en arrière, après l'avoir connue, en abandonnant la loi sainte qui leur avait été enseignée. Il leur est arrivé ce que dit un proverbe avec beaucoup de vérité : « Le chien est retourné à son propre vomissement » et : « La truie lavée s'est vautrée dans le borbier. »*

C. D. K.

« In Signum, Cui Contradicetur » *

Car mes pensées ne sont pas vos pensées,
et vos voies ne sont pas mes voies — dit
Yahweh.

ISAÏE, LV, 8.

Certain clergé anglican, au Royaume-Uni, redouble ses attaques contre la doctrine et la pratique de l'Église à l'endroit de cette jeune fille de la Palestine dont, grâce à Dieu, son Vicaire nous parle souvent. Ce clergé avait déjà poussé clameurs contre la bulle *Munificentissimus Deus*, où le Magistère suprême définit l'Assomption comme dogme de foi. Comme il fallait s'y attendre, l'encyclique *Fulgens Corona* ne leur va pas davantage. Mais voici que la prière composée par Pie XII pour l'année mariale exaspère au point qu'on accuse carrément le Souverain Pontife de grossière hérésie [« rank heresy »]. On reproche donc au Saint-Siège qu'il a maintenant substitué Marie au Saint-Esprit, après l'avoir exaltée, affirme-t-on, jusqu'à lui faire occuper la place qui revient à la Seconde Personne de la très sainte Trinité. Il ne resterait donc plus que le Père éternel — et pour combien de temps encore ? Le *Church of England Newspaper*, de Londres, nous l'apprenait tout juste avant Noël : « Cette prière [pour l'année mariale] transfère à la Vierge Marie la foi dans le Christ. Que reste-t-il dès lors au Saint-Esprit?... Aussi bien, comment s'attendre à autre chose de la part d'une Église dominée par une hiérarchie céli-bataire ? Le développement normal de leur personnalité [c'est-à-dire celle des membres du célibat] par la vie de famille leur est interdit ; forcément ils iront chercher un substitut pour occuper la place que l'épouse devrait tenir dans leur imagination. » ¹

* Ces pages ont paru dans la *Semaine Religieuse*, sous le titre : *Un père de famille dans l'embarras*.

1. Passage cité par *Time Magazine*, le 28 décembre 1953, dans le contexte suivant : « The *Church of England Newspaper* last week looked hard at Pope PIUS XII's prayer to the Virgin Mary, composed for the opening of the Marian Year, and found in it implications of 'rank heresy.' — What specially roused the Anglican weekly were such words of invocation as : 'Enraptured by the splendor of your heavenly beauty... we cast ourselves into your arms... Convert the wicked, dry the tears of the afflicted and oppressed, comfort the poor and humble... protect the Holy Church.' — Said the *Church of England Newspaper* : 'This prayer transplants faith from Christ to the Virgin Mary... And what, we may legitimately ask, is left for the Holy Spirit? The Virgin Mary, apparently, displaces the Third Person of the Trinity as well as the Second.' — Such 'extravagant devotion' to Mary, the paper said, 'is what might be expected of a church under the domination of a celibate hierarchy. The normal development of their personality through family life is forbidden them : they must perforce find a substitute to occupy the place a wife should have in their imagination.' »

Cette accusation de « grossière hérésie », si juste qu'en soit notre indignation, ne devrait pas nous bouleverser outre mesure, ni diminuer la charité — bien au contraire — ni faire perdre de vue que ce ne sont pas tous les anglicans qui parlent ainsi. Nous ne pouvons d'autre part oublier que jadis on faisait pire que cela. Car il y eut un temps où les hommes, grinçant des dents contre lui, accusaient le Fils de Marie, le Verbe Incarné, à sa face — le répétant bien des fois — d'être *possédé* du père, du prince même de l'hérésie, et de *déraisonner* (JEAN, x, 20). Et Dieu merci qu'il soit resté quelque chose de ce divin déraisonnement dans son Église — des choses qui ne cessent d'étonner. On ne peut quand même pas s'attendre à ce que la sagesse du monde puisse se mesurer ou s'allier à la sagesse de Dieu ! Voilà du moins une chose dont il faut désespérer — *Je ne prie pas pour le monde* (JEAN, xvii, 9) — sans toutefois perdre l'espoir de vaincre cette sagesse qui vient d'en bas et d'en libérer le prochain, sans négliger cette dose qui peut en avoir survécu en nous-mêmes.

Tout en laissant au clergé la défense de la hiérarchie contre une attaque aussi spécieuse, je lui demande la permission d'exprimer l'embarras personnel — domestique même — où me plonge la théorie conjointe à cette sortie.

Me chiffonne en effet dans ce reproche d'« extravagant devotion to Mary », non pas seulement le fait que les accusateurs veulent eux-mêmes prescrire au Saint-Esprit la conduite à tenir, lui intimant en quelque sorte, si tant est qu'on le lui permette, en quel sens il peut souffler ; encore qu'à un niveau très inférieur à ce dernier, il est en cette théorie, d'ailleurs peu originale, quelque chose qui me touche d'une façon plus personnelle. (Bien sûr que le Saint-Esprit — et il faut même espérer qu'il le soit en plus d'un sens — est infiniment plus au-dedans, et plus proche de nous que nous-mêmes nous ne le sommes de notre propre personne. J'entends, à présent, cet adjectif au sens où mes oreilles sont personnelles, et encore ma pipe — quoique je ne la fume plus —, ou même mon bureau qui est mien, du moins *ad usum*.) Ce qui me met, moi aussi, — en plus de ceux qui ont bien saisi le *qui potest capere capiat* — dans une sorte de gêne, c'est encore cette même cause qu'on assigne, dans la réprobation citée, à la place occupée par Notre-Dame dans le cœur de l'Église — place dont les fidèles savent très bien qu'elle est subordonnée tout entière mais néanmoins immédiatement à la droite de son Fils ; et ils savent tout aussi bien que seul son Fils est à la droite du Père.

Eh bien ! vous comprendrez que cette interprétation rend plutôt équivoque même la situation des pères de familles chrétiens, qui, avec les messieurs du clergé célibataire, s'avèrent unanimes à louer la Miséricorde sans nombre — « la plus puissante dans les plus puissants » — pour avoir démontré en cette jeune Dame (cette « petite fille », dit saint Louis de Montfort), comme Dieu peut faire de si grandes choses avec si peu.

Or, si c'est à une frustration que doit s'attribuer cette dévotion commune, et si d'autre part ma femme, avec qui, pourtant, sans frustrer ni nature ni volonté — du moins à ce que nous croyions jusqu'à ce jour — j'ai propagé un certain nombre d'images substantielles de notre nature (y compris même des allergies — ou du moins leur terrain, occupé cependant depuis naissance), si mon épouse, dis-je, entend parler de cette théorie et la prend au sérieux, comment vais-je désormais lui faire face? N'en devrait-elle pas me regarder comme un mari frustré? Et, à ce compte, serait-ce donc à nos bonnes religieuses que nous sommes redevables de Noël, alors que, déjà, il y a tant de quoi les remercier? Pour lors, quelle place me reste-t-il dans l'imagination de la mère de mes enfants quand elle s'applique à leur faire connaître celui dont nous célébrons en ce temps la naissance parmi nous et qu'on appelle Fils de David?

Bref, ces messieurs du *Church of England Newspaper* ne semblent pas se rendre compte d'avoir lancé à l'aventure cette calomnie plutôt scabreuse. Auraient-ils donc pris au sérieux *Das Wesen des Christenthums* de Ludwig Feuerbach? Peut-être craignent-ils obscurément d'être eux-mêmes inscrits sur l'agenda de Notre-Dame.

C. D. K.

L'Épiphanie, 1954.

Réponse à une demande de précision *

Le 27 janvier 1954.

MONSIEUR CHARLES DE KONINCK,
Université Laval, Québec.

Cher Monsieur,

J'ai lu avec autant de surprise que d'intérêt vos articles sur *Le problème de la mort de Marie*, publiés dans « La Semaine Religieuse » de Québec. Et je prends la liberté de vous communiquer mes remarques sous forme de questions.

« Marie est morte, mais elle n'est pas morte... », a vu la Vie et ainsi (a pu) ne pas voir la mort ; sa mort est une vie, donc ce n'est pas la mort » etc., etc. Je suis aussi embarrassé avec tous ces textes, ces affirmations, explicites sur une ligne et niées à la ligne suivante, qu'avec l'ouvrage sur la *Primauté de saint Joseph*, par C. M. (Fides, Montréal 1945). À la page 69, l'auteur dogmatise : « Donc, S. Joseph est réellement père du Verbe incarné ». Mais, immédiatement après avoir écrit son mot de valeur « réellement », il ajoute « quoique d'une paternité purement morale ». Quel adverbe l'emporte « réellement » ou « purement » ? Et, sans doute pour étayer plus solidement son affirmation « réellement père », l'auteur écrit, en note : « Théologiquement parlant, on pourrait peut-être (?) (j'aime et ce conditionnel et ce peut-être placés immédiatement après l'expression « théologiquement parlant ») dire que S. Joseph est le père réel de Jésus, au sens que nous venons d'expliquer ; mais, dans le langage ordinaire, on ne peut pas et on ne doit pas le dire, parce que, dans le langage ordinaire, le mot réel, ajouté à celui de père, s'entend d'une réalité physique ». Alors, pourquoi parler ainsi ? Parle-t-on pour le bien et l'utilité des fidèles ou parle-t-on uniquement pour les Anges ?

« Nonne haec oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam ? » (LUC XXIV, 26). Le serviteur n'est pas au-dessus du Maître, ni celle qui s'est reconnue « l'humble servante du Seigneur » au-dessus de son divin Fils. Jésus n'avait pas la tache du péché originel ; cependant « nonne haec oportuit pati Christum... »

Ne croyez-vous pas que la grandeur de la Mère du Sauveur, de la Co-Rédemptrice, ne lui vient pas plutôt de sa parfaite ressemblance, de son entière conformité au Rédempteur ? Je ne vois pas comment elle serait plus admirable en évitant la mort.

* Reproduit avec la permission de la *Semaine Religieuse* de Québec, 66^e année, n.25, 18 février 1954, et n.27, 4 mars 1954.

Je trouve délicieuse l'appellation des Pères « dormitio ». Je suis tout à fait d'accord aussi sur la cause (l'amour) et la nature (extase) de cette mort, de ce passage de cette vie terrestre à la gloire céleste. Mais il me semble qu'il ne faut pas exclure l'idée de la séparation, si courte soit-elle, de l'âme et du corps, ni même de la déposition du corps au tombeau dont a parlé saint Jean Damascène (Oratio 2 de Dormitione Deiparae). Au début de ce même discours, le même saint semble nier la mort « quomodo illa mortem gustaret ? » Mais il semble bien qu'il veuille parler de la corruption du tombeau.

Quelques mots de précision à ce sujet m'intéresseraient et m'obligeraient vivement. Je vous en remercie d'avance, cher Monsieur, et vous prie d'agréer l'expression de mon profond respect en N. S.

.....

Le 2 février 1954.

Monsieur l'abbé,

Certes, le paradoxe qui dans votre lettre est entouré de guillemets [« Marie est morte, mais elle n'est pas morte... »] s'avère étrange. Mais il ne se trouve nulle part dans les articles auxquels vous référez. Bien que la Mère de Dieu soit morte ¹, il ne nous semble pas — nous en sommes persuadé même — qu'elle doive avoir subi la mort commune ; son Assomption ne devrait pas non plus s'assimiler à celle de la résurrection commune de la fin des temps. Telle était l'hypothèse de la seconde partie de notre étude ². Que Marie ait subi la mort sans connaître la mort commune, nous n'y voyons pas la contradiction que vous avez formulée.

Aussi bien confessons-nous que le Fils, selon sa divinité, est né depuis l'éternité, tandis que ce même Fils, quant à son humanité, est né dans le temps. Pourtant, nous ne nous permettons pas de dire, sous forme de proposition contradictoire : il est né depuis toujours, mais il n'est pas né depuis toujours. Ainsi, le Fils est devenu homme, tandis que le Père éternel ne l'est pas devenu. Mais nous n'affirmons pas tout uniment : Dieu est devenu homme, mais il n'est pas devenu homme. Le Christ a vaincu le péché et la mort, alors que les hommes continuent de pécher et que des hommes vont en enfer. Pourtant, nous ne disons pas : l'homme est sauvé, mais il n'est pas sauvé. En outre, le Verbe de Dieu est décédé, cependant que dans la mort il était la vie même, tandis que son corps mort

1. « Parique modo haud difficile iisdem [Christifidelibus] fuit assentiri magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum jam Unigenam suum, ex hac vita decessisse » (*Munificentissimus Deus*, p.757).

2. Nous la croyons conforme au passage suivant de l'encyclique *Fulgens Corona* : « ... Terrestris eius peregrinationis ortus ita et occasus fulgentissima emicuerunt luce ; omnimodae eius animi innocentiae ab omni labe immuni, mirabili quadam congruentique ratione respondit amplissima virginei corporis 'glorificatio' » (p.583).

restait uni à cette vie. Néanmoins, nous ne disons pas, sans distinction : il est mort, mais il n'est pas mort ; il vit, mais ne vit pas. Quand l'Apôtre déclare que *Dieu seul possède l'immortalité* (I Tim., vi, 16), nous ne disons pas : notre âme n'est pas immortelle, puisque Dieu seul est immortel ; ni même : Dieu seul est immortel, mais il n'est pas seul immortel ; ni : notre âme est immortelle, mais elle n'est pas immortelle. De même, lorsque l'Écriture dit d'une part, que *Dieu eut achevé le septième jour son œuvre qu'il avait faite, et il se reposa le septième jour de toute son œuvre qu'il avait faite* (Gen., ii, 2), et que d'autre part il est dit en saint Jean que *Mon Père ne s'arrête pas d'agir, et moi aussi, j'agis* (v, 17), nous ne nous permettons pas d'énoncer : il se repose, mais ne se repose pas ; il agit, mais n'agit pas¹. — Déjà les vérités les plus communes de notre foi supposent des distinctions que ne peuvent négliger même les simples fidèles.

Il ne faudrait pas croire cependant que je refuse une assertion pour la simple raison qu'elle est paradoxale. Parmi les paradoxes il y en a d'utiles pour susciter l'étonnement et amorcer l'intelligence. Ainsi voit-on bientôt le *Paradoxe* de Ronsard — « que les Mains servent plus aux hommes que la Raison » — tourner en hommage à la faculté dont la main est la servante.

Si la raison n'en est accompagnée,
Ce n'est que vent, . . .
Car peu vaudroit l'entendement humain,
Bien que divin, sans l'aide de la main.

Et même la raison spéculative trouve son appui dans le toucher. Sans les « Mains qui en dix doigts s'allient », nous reste une

Raison qui n'a rien que le nom,
Bien qu'arrogante et vendeuse se fie
Aux vains discours d'une Philosophie,
Laquelle en vain au ciel veut faire aller
Noz corps bourbeux qui ne peuvent voler.

Je doute fort que le paradoxe « Socrate est mort, mais n'est pas mort », soit de ceux-là. De toute façon, je ne m'y suis risqué.

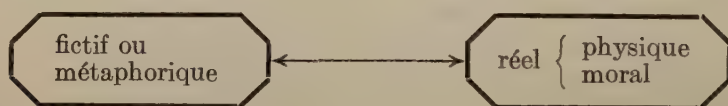
Quant aux autres paroles placées entre guillemets [« sa mort est une vie, donc ce n'est pas la mort »], tel que nous l'avions cité, saint Jean Damascène ne disait pas la même chose : « Car pour toi [Marie], la mort c'est la vie, et même une vie meilleure, de beaucoup supérieure à celle que tu mènes ici » ; mais il n'a pas ajouté : « donc ce n'est pas la mort » — encore qu'il eût pu dire : « ce n'est donc pas la mort commune ». À propos du texte de saint Amédée [« . . . Egrediens

1. Sur les apparentes contradictions dans les saintes Écritures, voir, de SAINT AUGUSTIN, *De Mendacio*, liber un., c.10.

itaque vidit vitam, ne mortem videret »] on suppose la même distinction entre la mort de Marie et la mort commune. Fille d'Adam, même sa conception n'en fut pas pour cela commune. Elle a été conçue, mais immaculée.

Les expressions et affirmations que vous citez du livre : *Primauté de saint Joseph d'après l'épiscopat catholique et la théologie*, et que vous opposez entre elles, ne semblent pas tenir compte de la division qu'avait donnée l'auteur, « C. M. », aux pp. 67-68, avant de conclure, à la page 69, de prémisses clairement énoncées : « Donc saint Joseph est réellement père du Verbe incarné, quoique d'une paternité purement morale. » Certes, cette affirmation eût été dogmatique si elle n'avait été précédée des distinctions, définitions et prémisses nécessaires. Mais tel n'est pas le cas. D'une part, en effet, l'auteur avait expressément distingué « réel » contre « fictif » et « métaphorique » ; et sous-distingué, d'autre part, « réel » en « physique » et « moral », comme on distingue deux espèces appartenant au même genre. C'est ainsi que nous-même nous distinguons la réalité des actes de l'homme, de la réalité des actes humains. Il ne suffit pas à Socrate de *savoir* ce qu'il doit faire *hic et nunc* ; encore lui faut-il *agir réellement*. C'est même d'une réalité morale que dépend le bien-être véritable.

En d'autres mots, l'auteur n'oppose d'aucune façon « purement moral » à « réel », mais à « physique » qu'il avait donné comme un des termes de la division du réel. Sans nous prononcer sur la valeur de cette division, ni sur la définition de ses termes, voici ce que nous lisons dans le texte de cet auteur : « Dans le langage de la philosophie et de la théologie, tout ce qui n'est pas fictif ou métaphorique est *réel* [. . .] il est deux sortes de réalités, les unes physiques, les autres morales. » ¹ Ce qui nous donne la division que voici :



Et non pas :



La paternité de saint Joseph, de poursuivre l'auteur, « n'est nullement imaginaire ou métaphorique ; elle est réelle, mais uniquement dans l'ordre moral, ou, si l'on veut, dans l'ordre des réalités morales » ². « Réel » étant ici *quasi genus*, on peut dire : *praedicatur in quid*.

1. *Op. cit.*, édit. Fides, Montréal, 1945, pp.67-68.

2. *Ibid.*, p.68.

Il y a donc chez cet auteur distinction mais nulle opposition entre « réel » et « purement moral », ni de privation, ni de contrariété, ni de contradiction.

Encore que nous trouvions sa réserve (une paternité réelle mais purement morale) excessive — nous dirons plus loin pourquoi —, l'auteur ne se contredit pas. Mais il se serait contredit carrément s'il avait divisé « moral » contre « réel », puisque alors il aurait dû choisir l'un de ces termes à l'exclusion de l'autre. S'il avait opposé « réel » à « moral » comme à du « non réel », comme vous semblez le croire, nous y verrions, nous aussi, une flagrante contradiction.

En disant que la paternité en cause est réelle, mais purement morale, l'auteur de la *Primauté de saint Joseph* demeure bien en-deçà de la position de saint Thomas, de Suarez¹, et de Corneille de la Pierre². À la suite d'Aristote³, le Docteur angélique — et plus récemment Pie XI, dans les encycliques *Divini illius Magistri* et *Casti Connubii*, qui nous rappelle cet enseignement de saint Thomas — soutient que la paternité n'est pas limitée à la seule génération naturelle.

Est enim pater filio causa trium bonorum maximorum. Primo enim generando est sibi causa essendi, quod reputatur esse maximum. Secundo educando est sibi causa nutrimenti. Tertio est sibi causa disciplinae⁴.

Aussi, du fait que saint Joseph fut d'une part l'époux de la Vierge Mère — leur mariage ayant été véritable, déjà quant à la forme, qui consiste dans la réelle « indissolubilis unio animorum » — tandis que, d'autre part, en raison de l'éducation, leur mariage était véritable même quant à la fin⁵, saint Joseph, en nourrissant le Christ, a participé

1. In *IIIam Partem*, disp.8, sec.1 et 2.

2. In *Matth.*, c.1, vers.16.

3. *Éthique*, VIII, ch.11, 1161 a 15.

4. In *VIII Ethic.*, lect.11 (édit. PIROTTA), n.1691. — « [Societas domestica] est etiam magis necessaria [quam societas civilis], quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal conjugale quam politicum [...]. In aliis animalibus est conjugatio inter marem et feminam, intantum sicut dictum est, idest solum ad procreationem filiorum; sed in hominibus mas et femina communicant non solum causa procreationis filiorum, sed etiam propter ea quae sunt necessaria ad humanam vitam. Statim enim apparet quod opera humana quae sunt necessaria ad vitam sunt distincta inter marem et feminam; ita quod quaedam conveniunt viro, puta ea quae sunt exterius agenda, et quaedam uxori, sicut nere et alia quae sunt domi agenda. Sic igitur sibi invicem sufficiunt, dum uterque propria opera redigit in commune. — Unde patet quod amicitia conjugalitatis in hominibus non solum est naturalis sicut in aliis animalibus, utpote ordinata ad opus naturae quod est generatio, sed etiam est oeconomica utpote ordinata ad sufficientiam vitae domesticae » (*Ibid.*, lect.12, nn.1720-1722).

5. *IIIa Pars*, q.29, a.2, c. — « Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad proles educationem. »

à la paternité *physique*. Car la nutrition n'est pas comme telle d'un ordre simplement moral, quoique celui-ci soit très réel ; elle met l'enfant dans une dépendance physique de l'époux de sa mère. Admettons toutefois que cette fonction de la paternité, qui procure aux enfants un des trois « maxima bona » et « necessaria ad vitam », nous paraisse aujourd'hui moins évidente. Les familles, en effet, doivent tellement compter sur le secours public, qui tend à remplacer l'économie domestique, que les enfants en arriveront à un statut social d'orphelins. Cependant que saint Thomas voyait dans cette nutrition une des raisons des épousailles de la Mère de Dieu : « Afin que le Christ fût élevé par les soins de saint Joseph, qui reçut dès lors le nom de Père nourricier. »¹ Dans son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, le Docteur angélique, après avoir cité la parole de la sainte Vierge : *Pater tuus, et ego 'dolentes' quaerebamus te* [Luc, II, 48], justifie ce titre de « père » :

Et alors qu'une personne est appelée le fils de quelqu'un parce qu'il se fait nourrir par lui, Joseph, bien qu'il ne fût pas son père selon la chair, pouvait se dire bien plus justement le père de Jésus [*multo amplius pater Jesu dici poterat*] : et parce qu'il l'avait nourri, et parce qu'il était l'époux de la Vierge-Mère².

Si pour une raison ou une autre, on ne pouvait exposer devant les fidèles ni leur faire comprendre les distinctions appropriées — que l'on fait en philosophie, en droit, et en théologie tout en partant de notions communes très connues du peuple — il vaudrait sans doute mieux ne pas leur dire, sans préparation ni commentaire, que « saint Joseph est le père réel de Jésus ». D'une part, en effet, « réel » se dit *per prius* de la réalité physique, et en second lieu de la réalité morale ; tandis que d'autre part, parmi les deux fonctions physiques de la paternité, celle qui procure à l'enfant son être même par voie de génération est la première ; la réalité physique de la nutrition vient en second.

Aussi bien fait-on en théologie beaucoup de distinctions que l'on n'a pas coutume de présenter du haut de la chaire, ce qui n'en diminue pas l'importance. Par exemple, alors que Dieu est un en trois Personnes, ce qu'on enseigne à tous les fidèles, il y a en lui quatre relations réelles, et seulement deux processions, pour ne pas parler des actes notionnels ; pendant que le Saint-Esprit procède, comme le Verbe, suivant une ressemblance de nature, sa procession n'en est pas pour autant une génération ; on n'insiste pas non plus dans les sermons sur ce point que la procession éternelle du Verbe et sa procession temporelle sont l'une et l'autre génération *in quarto modo dicendi per se*. La théologie emploie des termes en un sens qui lui

1. *Ibid.*, a.1, c.

2. *Super Joannem*, c.1, vers.45, lect.16 (édit. CAr), n.317.

est propre — tel celui de *purgation* pour désigner une des fonctions hiérarchiques des anges.

Ensuite, vous nous posez une question qui n'est pas sans nous mettre dans une certaine gêne : « Alors, pourquoi parler ainsi ? Parle-t-on pour le bien et l'utilité des fidèles ou parle-t-on uniquement pour les Anges ? » Si nous comprenons bien, vous nous faites cette question au sujet [a] de l'affirmation que nous n'oserions jamais faire nôtre, savoir : « Marie est morte, mais elle n'est pas morte . . . » ; [b] de votre manière d'entendre les passages que nous avons empruntés à saint Jean Damascène et à saint Amédée ¹, [c] enfin, à propos de l'opposition d'espèce à espèce qu'à l'encontre de l'auteur C. M. vous mettiez entre « réel » et « moral ». Néanmoins, abstraction faite des sujets auxquels vous l'appliquez, votre question garde un intérêt général par le dilemme auquel vous nous confrontez : traitant, d'une façon prochaine ou éloignée, de sujets qui touchent à la foi, on parle soit pour « l'utilité des fidèles », soit « uniquement pour les Anges ».

Nous convenons qu'en parlant aux fidèles nous devons nous tenir à ce qui leur est utile, et ne jamais courir le risque de leur nuire. Or c'est justement parce que revues populaires et journaux répandaient dans le Québec la thèse que Marie n'avait subi la mort en aucun sens de ce terme, thèse qui, aux yeux de l'autorité compétente, est contraire au sentiment de l'Église, c'est pour cette unique raison qu'à la suggestion de cette même autorité nous avons écrit les articles en cause pour la *Semaine Religieuse de Québec* et le *Laval théologique et philosophique*, qui ne sont pas des revues populaires, mais où l'on peut écrire des choses qui, d'une façon au moins éloignée, pourraient à la longue s'avérer utiles même aux simples fidèles. Nous ne croyons pas qu'on puisse nous reprocher de n'avoir pas mis en garde le lecteur contre le caractère des articles dont la doctrine fait l'objet de votre lettre.

Disons-le sans ambages : à tous ceux qui, pour discuter une telle question, refusent d'avance le recours aux éléments de la philosophie même les plus humbles, non seulement la tentative d'une solution mais avant tout le problème lui-même, ne peuvent manquer de paraître futiles et de prêter à la risée. Ce n'est pas non plus cette réserve qui devrait mettre la présente entreprise à l'abri d'une critique juste et méritée. Il y a certes maintes vaines subtilités comme il en est qui lassent. Ce sont sans doute parfois les mêmes. Qu'elles soient coextensives, ce n'est point sûr. Mais s'il en est de laborieuses sans être vaines, du moins peuvent-elles avoir une récompense. Notre tentative aura toutefois le relatif inconvénient de se faire en termes d'une École et de prendre pour acquis des points sur lesquels d'autres soutiennent le contraire. Cela n'empêche qu'on nous trouverait tout prêt à croire que nous prenons à contre-sens ou les appliquons mal à propos ces éléments de la philosophie sur laquelle nous entendons nous appuyer ².

1. *Semaine Religieuse*, 66^e année, n.20, 14 janvier 1954, pp.310-315.

2. *Semaine Religieuse*, 66^e année, n.8, 22 oct. 1953, p.122. — Voir CHARLES DE KONINCK, *La piété du Fils*, Presses Universitaires Laval, Québec, 1954, pp.106-107.

Il reste que la réfutation d'une erreur — si on permet de croire qu'il existe des erreurs, qu'il arrive de pouvoir les juger telles et que parfois il est possible et opportun de les réfuter, fût-ce à la satisfaction d'un petit nombre — la réfutation, dis-je, demande quelquefois des distinctions d'un ordre plus difficile que celui de leur confusion souvent qualifiée de « clarté ». Ces distinctions en sont d'autant plus faciles à tourner en propos manifestement curieux, comme on le voit illustré à la perfection dans les écrits de l'auteur de *Candide*, si séduisant par le style et par cette « logique » dont il est un modèle sans pareil — tant et si bien que des écrivains même catholiques veulent maintenant faire son apologie. Or, il me paraît assez évident qu'on ne peut tout de même pas exposer aux fidèles — bien que souvent on sous-estime leur intérêt pour les choses doctrinales et leur aptitude à les saisir — toutes les notions et distinctions, parfois moins faciles, que saint Thomas met en œuvre pour résoudre des problèmes d'une singulière gravité en théologie. Ces notions et doctrines nous ont paru nécessaires à la tentative de concilier les deux positions en litige sur le sujet de la mort de Marie — quand même la plupart d'entre elles n'existeraient plus que sous forme d'imprimé, en des livres anciens très souvent méprisés des penseurs catholiques du jour. Aussi, quoi de plus naturel que plusieurs membres du clergé nous aient demandé en quels termes on pourrait alors parler de la mort de la sainte Vierge. C'est pourquoi nous avons cru bon de citer en épilogue des passages d'un important témoin de la tradition, Docteur d'une profondeur exceptionnelle, saint Jean Damascène, qui a parlé de ces choses « avec une éloquence très puissante » [« vehementi eloquentia »] ¹ ; et de reproduire en plus quelques extraits de l'auteur qui représente le « début de la théologie scolastique, cet homme pieux, Amédée, évêque de Lausanne » ².

Maintenant, quant à parler « uniquement pour les Anges », nous pouvons, en effet, leur parler, de même que l'ange inférieur peut parler au supérieur ³. Mais, autant aucun ange inférieur ne peut purger un supérieur ⁴, autant nous autres, humains, nous ne saurions éclairer même le plus obscur d'entre eux. Que si l'on qualifie le Docteur commun d'Angélique, on ne doit pas entendre qu'il eût été capable d'instruire une substance séparée ; il s'agit là d'une simple métaphore, encore qu'elle soit très convenable, vu la relative excellence de son esprit qui se compare, au mien par exemple, comme le soleil à la dernière lueur d'une cendre d'allumette — pendant qu'un illustre professeur ne concédait à saint Thomas que l'âge mental d'un petit garçon, ce qui n'est pas aussi injurieux qu'on le pense, mais par suite

1. *Munificentissimus Deus*, p.761.

2. *Ibid.*, p.763.

3. *Ia Pars*, q.107, a.2.

4. *Ia Pars*, q.106, a.3.

me laisse inconcevable. Il reste toutefois pas mal de choses dont on ne peut parler qu'aux anges, quoique sans grand espoir d'un dialogue. Sans doute de beaucoup plus nombreux que les hommes, ils sont, en outre, témoins incorruptibles, tantôt redoutables, tantôt rassurants.

Nous ne croyons pas que l'on puisse affirmer sans autre distinction qu'en ces matières on doive parler, soit pour l'utilité des fidèles, soit uniquement pour les anges. Aussi bien existe-t-il sur ce chapitre un enseignement très net dans la sainte Écriture, que les Pères et Docteurs ont largement exposé.

Saint Thomas en a traité en réponse à la question : *Les choses divines sont-elles à voiler par des mots nouveaux et obscurs ?* Voici ce qu'il en dit, appuyé d'autorités très sûres :

... Le langage de celui qui enseigne doit être réglé de manière à être utile sans nuire à celui qui écoute. Or il y a des choses qui ne peuvent nuire à personne, comme ce que tout le monde est tenu de savoir ; de telles choses ne doivent pas être cachées mais exposées à tout le monde de la manière la plus claire. Il y a d'autres choses au contraire qui deviendraient nuisibles si on les exposait trop clairement aux auditeurs, ce qui peut arriver de deux manières :

Premièrement en dévoilant les arcanes de la foi aux infidèles qui en ont horreur, car ils en feraient un objet de dérision ; c'est pour cela qu'il est dit dans saint Matthieu, VII, 6 : *Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint, [et ne jetez pas vos perles devant les porcs, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, et que, se retournant, ils ne vous déchirent]*. Et Denys, dans sa *Hiérarchie céleste*, dit ceci : « Écoutez les paroles saintes, vous sanctifiant par la doctrine divine, dérochant à l'impure multitude les choses saintes dans le secret de votre âme, et gardez-les avec soin. »

Secondement en proposant aux ignorants des choses subtiles qu'ils ne comprennent pas parfaitement et qui sont pour eux une cause d'erreur ; c'est pourquoi l'Apôtre dit dans l'*Épître aux Corinthiens*, III, 1 : *Moi-même, mes frères, ce n'est pas comme à des hommes spirituels que j'ai pu vous parler, mais comme à des hommes charnels, comme à des petits enfants dans le Christ. Je vous ai donné du lait à boire, non de la nourriture solide, car vous n'en étiez pas capables et vous ne l'êtes pas même à présent, parce que vous êtes encore charnels*¹.

1. Cette parole de l'APÔTRE, comme le note SAINT AUGUSTIN dans son traité *De la Trinité* [L.I, ch.1), a été diversement appréciée : « Quand on dit cela à certaines gens, elles se fâchent et s'imaginent qu'on ne leur parle ainsi que par un sentiment de mépris. Aussi, la plupart du temps, aiment-elles mieux croire que ceux qui leur font entendre ces paroles parlent ainsi, parce qu'ils n'ont pas autre chose à leur dire, et ne s'imaginent pas que ce sont elles qui ne peuvent comprendre ce qu'on leur dit. Souvent même nous leur rapportons des raisons qui ne sont pas celles qu'elles nous demandent quand elles nous questionnent sur Dieu, parce qu'elles ne peuvent les goûter et que, peut-être, nous ne pouvons nous-même ni les saisir ni les leur présenter, mais qui montrent néanmoins combien elles sont inhabiles et inaptées à percevoir ce qu'elles demandent. Mais parce qu'elles n'entendent point ce qu'elles veulent ou se figurent soit que nous agissons de ruse avec elles, pour déguiser notre propre incapacité ou que nous sommes jaloux de leur capacité, il arrive qu'elles s'éloignent de nous l'âme pleine de trouble et d'indignation. » — Trad. de l'édition Vivès, T.27.

C'est pourquoi saint Grégoire dit sur ce passage de l'*Exode* [xxi, 33] : *Si un homme ouvre une citerne, ou bien si un homme creuse une citerne et ne la couvre pas, et qu'il y tombe un bœuf ou un âne, le possesseur de la citerne indemnisera* — « celui qui dans l'enseignement sacré a pénétré les profondeurs de la doctrine doit en dérober par le silence les sens sublimes à ceux qui ne les comprennent pas, dans la crainte de tuer par un scandale intérieur un simple fidèle ou encore un infidèle qui eût pu devenir croyant. »¹ Il faut donc cacher ces choses à ceux à qui elles seraient nuisibles : mais on peut dans l'enseignement faire connaître en particulier aux sages ce que l'on cache en public.

C'est pourquoi saint Augustin dit dans le livre IV *De la doctrine chrétienne* : « Il y a, en effet, des questions qui ou ne sont pas comprises ou le sont à peine, si répétés que soient les efforts et si grand que soit le talent de parole de l'interpréteur. Aussi ne faut-il les traiter devant le peuple, ou que rarement dans les cas urgents ou même absolument pas. »

En écrivant il n'y a pas une pareille distinction à faire, encore qu'un livre puisse tomber en toutes sortes de mains. C'est pourquoi il faut dans ce cas envelopper la doctrine d'une certaine obscurité, afin que par ce moyen le sage qui comprend puisse en tirer profit, tandis que les simples, incapables de bien comprendre, n'y peuvent rien découvrir. En cela il n'y a d'inconvénient pour personne, parce que ceux qui comprennent profitent de leur lecture et ceux qui ne comprennent pas ne sont pas obligés de lire. Saint Augustin dit encore à ce sujet : « Il en va tout autrement pour les livres. Les écrivains qui ont assez de talent pour retenir l'attention du lecteur qui les comprend et pour ne pas se froisser de voir ceux qui ne les comprennent pas, refuser de les lire, ne doivent pas renoncer à cet apostolat par la plume, mais doivent même le compléter par des entretiens avec certaines personnes. Si difficiles à comprendre que soient les vérités dont nous avons déjà une connaissance certaine, nous ne devons épargner aucun effort, dans notre discussion, pour les faire comprendre aux autres. »²

1. *Moralium liber XVII*, In cap. 24 Job, c.26, P.L., T.76, col.28. Au lieu de « scandalum interius », Migne porte « scandalum mentis ». — Voir aussi *Regulae pastoralis liber*, c.39 : *Quod infirmis mentibus omnino non debent alta praedicari*, P.L., T.77, col.124.

2. Et c'est ce que fit saint Augustin, lui-même, par son traité *De la Trinité*, où, au début du premier livre (ch.3), il prend la précaution d'avertir que « si le lecteur en me lisant, trouve que je ne m'exprime pas bien parce qu'il ne me comprend point, son blâme ne doit tomber que sur la manière dont je rends ma pensée, non point sur ma foi ; il est possible, en effet, qu'on eût pu être plus clair ; toutefois, personne ne s'est jamais exprimé de manière à être compris de tout le monde, dans tout ce qu'il dit. Ceux donc à qui telle ou telle chose que je dirai ne plaira point, devront examiner s'ils comprennent les autres auteurs versés dans les choses et les questions que je traite, et qu'ils ne comprennent point chez moi. S'il en est ainsi, ils devront laisser là mon livre ou même, si ça leur fait plaisir, le rejeter loin d'eux, pour consacrer de préférence leurs soins et leur temps aux écrivains qu'ils comprennent. Néanmoins ils ne doivent pas croire que j'aurais mieux fait de me taire, puisque je ne pouvais m'exprimer d'une manière aussi claire et aussi nette que les auteurs qu'ils comprennent, car tout ce qu'écrivait un auteur ne tombe point dans les mains de tous les lecteurs, et il se peut que ceux qui comprennent nos écrits, n'eussent jamais eu sous la main les ouvrages qui sont plus clairs que les miens, tandis qu'ils ont du moins les miens. Il est donc utile qu'il se fasse sur le même sujet des livres par des auteurs de différents styles, non de foi, afin qu'il puisse arriver à la connaissance de plus de monde, à ceux-ci d'une manière, à ceux-là d'une autre. Quant à ceux qui se plaignent de ne rien comprendre à ces matières et qui n'ont jamais rien entendu aux ouvrages où elles sont traitées avec soin et avec talent, ils doivent faire intérieurement des vœux et des efforts

À la première difficulté [*La doctrine des sages est facile* (Prov., XIV, 6). Donc elle doit être proposée sans obscurité dans les termes] il faut répondre que l'autorité alléguée est ici hors de propos. En effet on n'entend pas dire que la doctrine des sages soit facile activement, c'est-à-dire facilement enseignée, mais bien qu'elle est facile passivement, c'est-à-dire reçue avec facilité, comme on le voit par la Glose.

À la seconde [*Ne cachez pas l'éclat de votre sagesse* (Prov., XI, 26). Donc il ne faut pas voiler les paroles de la doctrine sacrée], il faut dire que ces passages s'entendent de celui qui cache ce qu'il faudrait faire connaître, c'est pourquoi il est dit dans l'*Ecclésiaste*, « ne craignez point de parler au temps du salut ». Mais on ne veut pas dire par là qu'il ne faut pas couvrir de l'obscurité du langage les choses secrètes.

À la troisième [*Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le au grand jour* (MATTH., X, 27). Donc, il faut plutôt illustrer que voiler les choses obscures de la foi], il faut répondre que la doctrine du Christ doit être enseignée publiquement et clairement de manière que chacun comprenne parfaitement et clairement ce qu'il doit savoir, mais non en divulguant ce qu'il n'est pas expédient de savoir.

À la quatrième [*Les docteurs de la foi sont redevables aux savants comme aux ignorants* (Rom., I, 14). Donc ils doivent parler de manière à être compris des petits et des grands, c'est-à-dire sans termes obscurs], il faut dire que les docteurs de l'Écriture sainte ne sont pas redevables aux savants et aux ignorants de telle sorte qu'ils soient obligés d'exposer toutes les vérités aux uns comme aux autres, mais bien d'apprendre à chacun ce qu'il lui est expédient de savoir.

À la cinquième [*Je l'ai apprise sans déguisement, j'en fais part aux autres sans envie* (Sag., VII, 13). Mais ceux qui la cachent n'en font point part. Donc ils semblent coupables d'envie], il faut répondre que ce n'est pas par jalousie que l'on cache les choses subtiles à la multitude, mais par une légitime discrétion.

pour en tirer quelque profit, au lieu de me chercher querelle et de me dire des injures pour me forcer au silence. Quant à ceux qui, en me lisant, pourront dire : Je le comprends, mais ce n'est point exact, je les engage à vouloir bien soutenir leur sentiment et me réfuter s'ils le peuvent. S'ils s'en acquittent avec charité et vérité, et me le font savoir, dans le cas où je serais encore de ce monde, je recueillerai par là des fruits abondants de ce travail ; s'ils ne peuvent me rendre ce service, je veux et ne demande pas mieux qu'ils le rendent à ceux à qui ils pourront... Je sais bien qu'il se trouvera des lecteurs à l'esprit pesant qui, dans certains passages de mes écrits, me croiront un sentiment que je n'ai point, ou ne me croiront pas la pensée que j'ai en effet. Mais tout le monde sait qu'on ne doit point m'imposer leur erreur. Sans doute c'est en paraissant me suivre qu'ils se sont égarés dans les sentiers de l'erreur parce qu'ils n'ont pu me suivre quand je me frayais une route dans des endroits obscurs et d'épaisses broussailles. De même on ne saurait attribuer avec raison, à la sainte autorité des divines Écritures la multitude d'erreurs si variées où sont tombés les hérétiques, bien qu'ils essaient tous d'appuyer leurs opinions aussi fausses que fallacieuses sur ces mêmes Écritures ? La loi du Christ, je veux dire la charité, m'engage et m'en fait même un devoir par le plus doux commandement ; s'il arrive à quelqu'un de penser que, dans mes livres, j'ai émis une erreur que je n'ai point émise en effet, erreur agréable aux uns et réprouvée des autres, d'aimer mieux être repris par ceux qui blâment l'erreur, qu'approuvé de ceux qui la goûtent. En effet, les premiers ont raison de blâmer, sinon moi qui n'ai point eu le sentiment qu'ils me prêtent, du moins l'erreur qu'ils m'imputent, les seconds au contraire ne louent avec raison ni moi à qui ils attribuent un sentiment que la vérité condamne, ni ce sentiment même que la vérité réprouve. » — Trad. déjà citée.

À la sixième [Saint Augustin sur *La doctrine chrétienne* dit : « Les interprètes (des auteurs sacrés) ne doivent pas s'exprimer, en se présentant comme chargés de les expliquer avec une autorité semblable à la leur. Ils doivent, au contraire, dans tous leurs discours, travailler d'abord et surtout à se faire comprendre, par une façon de parler aussi claire que possible. Par là, ou bien il n'y aura plus qu'un esprit très lent à ne pas comprendre, ou bien, si, dans les questions que nous voulons expliquer et élucider, nos paroles sont trop peu ou trop lentement comprises, ce sera la faute de leur difficulté et de leur subtilité, et non de notre façon de parler »], il faut dire que saint Augustin parle de ceux qui enseignent le peuple verbalement et non de ceux qui écrivent, comme la suite le fait voir ¹.

Il ne me semble pas que la parole, en saint Luc [xxiv, 26], que nous avons citée : *Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela pour entrer dans sa gloire ?* entraîne que la sainte Vierge dût connaître une mort très semblable à celle de son Fils, comme nous avons essayé de le montrer dans la première partie de l'étude à laquelle vous réferez ².

La « mort glorieuse » comporte-t-elle pour Marie quelque supériorité que ce soit à l'endroit de son Fils ? Le Christ ne fut pas dans la mort « comme un détenu, mais de son plein gré ». Il s'est ressuscité lui-même, prémices de tous les dormants, le premier des ressuscités, et cela par son propre pouvoir ; lui, *la résurrection et la vie*, de sa Mère comme de tous les élus. Nous avons répondu à cette question dans la seconde partie de la même étude ³.

Vous dites : « Je ne vois pas comment elle serait plus admirable en évitant la mort. » Nous ne le voyons pas non plus et c'est cela même que nous avons tenté de montrer dans la centaine de pages de l'étude en cause. Ce qui n'implique pas qu'elle ait dû connaître la mort commune, qui comporte la destruction de la personne humaine. Si elle avait connu l'état de mort durant un temps aussi bref qu'on le veuille, la grâce de maternité aurait été révoquée pour ce temps, sans aucune faute préalable ⁴.

1. In *Boethium de Trinitate*, q.2, a.4. Trad. de l'édition Vivès des *Opuscules*, Paris, 1858, T.7. Des passages de SAINT AUGUSTIN, nous citons la traduction de la *Bibliothèque augustinienne*, Œuvres, Desclée, de Brouwer, T.11, cc.8 et 9.

2. La section intitulée : *La « glorieuse résurrection du Christ » et la « 'glorification' du corps virginal » de Marie*, *Semaine Religieuse*, 65^e année, n.3, 18 septembre 1952, pp. 37-44.

3. *Ibid.*, 66^e année, n.19, 7 janvier 1954, p.293. — Voir *La piété du Fils*, p.149.

4. Nous l'avions marqué, SAINT JEAN DAMASCÈNE, comme aussi la liturgie orientale, (Cf. E. BOURQUE, *Le sens de l'Assomption dans la liturgie*, dans le recueil *Vers le dogme de l'Assomption*, Fides, Montréal 1948, pp.151ss.) traite de la mort, d'une mise au tombeau, et de l'Assomption comme d'événements qui se sont succédés dans le temps. Mais nous avons prévenu la difficulté qu'on pourrait tirer de là : « Saint Paul, traitant de la résurrection à la fin des temps, précise que *tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil* (*I Cor.*, xv, 51). Par contre, le *Livre d'Ézéchiel* décrit cette reconstitution des êtres hu-

Quant à l'opinion que la sainte Vierge serait morte d'amour, et par manière d'extase, comme le soutiennent saint Albert le Grand, Suarez, saint François de Sales et Bossuet nous n'en avons pas traité. L'autorité de ces auteurs est si grande que nous serions bien confus d'avoir soutenu une doctrine qui s'avérerait en principe incompatible avec la leur ¹. Il nous semble toutefois qu'aucun de ces auteurs n'eût insisté sur la nécessité d'une altération corruptive précédant la séparation de l'âme et du corps. Sur ce point saint Albert est très net ².

Nous avons insisté longuement sur le fait que saint Jean Damascène enseignait la mort de la sainte Vierge et nous avons marqué que le passage en cause a été maintenu dans le nouvel office de l'Assomption ³. Quant à la déposition au tombeau, nous avons noté à la suite de Dom Hesbert et Dom Bertaud, que ce Docteur « ne craint pas de déclarer que les éléments de son récit sur la mort et la sépulture de Notre-Dame, les discours qu'il prête aux différents personnages, voire le fait même de l'existence de son tombeau à Gethsémani, ne sont que des conjectures et n'ont que la valeur d'un cadre permettant de présenter la doctrine » ⁴.

Votre obligé,

C. D. K.

Le 20 février 1954.

MONSIEUR CHARLES DE KONINCK,
Université Laval,
Québec.

Cher Monsieur,

Je vous dois de bien vifs remerciements pour la réponse aussi complète et étoffée que lumineuse, que m'apporte la *Semaine Religieuse*. Votre souci de la perfection, votre talent d'argumentateur, vous ont

maines comme une réalisation successive répartie dans le temps (xxxvi, 7-8). SAINT THOMAS fait remarquer à ce propos que le prophète représente, en l'énucléant par phases successives, une production pourtant instantanée, ainsi que fit MOÏSE en racontant la création simultanée comme une œuvre de six jours, pour la raison qu'il s'adressait au « rudis populus » lequel aurait eu peine à recevoir la vérité tout court. Il eut été imprudent de donner occasion au doute, dont la solution pouvait sembler invraisemblable aux intelligences insuffisamment formées, et risquer même de prêter au ridicule. » — Voir *La piété du Fils*, pp.99-100.

1. Voir, à ce sujet, le Révérend Père ROSCHINI, *Mariologia*, T.2, pp.229ss.

2. *Mariale, sive quaestiones super Evangelium « Missus est »*, q.131, édit. BORNET, T.37, pp.182-184.

3. *Semaine Religieuse*, 64^e année, n.49, 7 août 1952, pp.771-773 ; 65^e année, n.3, 18 septembre 1952, p.43. — *La piété du Fils*, pp.63-66, p.88.

4. *Ibid.*, p.773 ; ainsi que 66^e année, n.20, 14 janvier 1954, p.310. — *La piété du Fils*, p.152. Voir surtout le P. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge*, pp.159-171.

porté à répondre à chaque mot, presque à chaque virgule. Cette réponse me donne entière satisfaction. Elle est aussi tout à fait d'aplomb. Et je prends la liberté de souligner qu'elle est également remarquable de probité.

Il était opportun de vous faire établir l'à-propos du langage scientifique et de l'étude scolastique. Il était utile de vous faire répéter, afin de les préciser, certaines affirmations nécessairement nuancées. Et j'aime à croire que tous les bons Curés, qui malheureusement ne peuvent pas faire une spécialité de la recherche scientifique (et dont je me suis fait le porte-parole), vous sauront gré de cette splendide réponse.

Avec mes remerciements renouvelés, veuillez agréer, cher Monsieur, l'assurance de mon profond respect.

.....

SOMMAIRE DES REVUES

ANGELICUM, publiée par le Collège pontifical « Angelicum », 1, Salita del Grillo, Rome : **Vol. XXX, fasc. 3, juillet-septembre 1953** : V. RYAN, *L'umanesimo di S. Tommaso*. — B. EMMI, *Il Decreto Tridentino sulla Volgata nei commenti della seconda polemica protestantico-cattolica*. — L. BENDER, *Extirpatio uteri morborum ut actus conjugalis tuto fieri possit (c.1111)*. — **Octobre-décembre** : N. I. WEYNS, *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum*. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La possibilité de l'Incarnation sans aucune déviation panthéistique*. — B. EMMI, *Senso e portata del decreto tridentino sulla Volgata delle due polemiche protestantico-cattoliche*. — L. BENDER, *Licetne medico propria auctoritate postponere matrem fetui ?*

ANNÉE (L') THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE, publiée sous la direction du R. P. Cayré, A.A., à Lormoy, par Monthléry (S.-et-O.) : **XIV^e année, 1953, fasc. III-IV** : A. MANDOUZE, *Notes sur l'organisation de la vie chrétienne à l'époque de saint Augustin*. — F. CAYRÉ, *Le Christ dans les « Confessions »*. — R. BERLINGER, *Le temps et l'homme chez saint Augustin*. — F.-J. THONNARD, *La philosophie augustinienne*. — G. BARDY, *Saint Augustin et les médecins*.

BRITISH (THE) JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, publié par Th. Nelson and Sons, Ltd., Edimbourg et Londres : **Vol. IV, n° 14, août 1953** : M. BORN, *The Interpretation of Quantum Mechanics*. — G. KREISEL, *A Variant to Hilbert's Theory of the Foundations of Arithmetic*. — R. THOMSON et W. SLUCKIN, *Cybernetics and Mental Functioning*. — Y. BAR-HILLEL et R. CARNAP, *Semantic Information*.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, Librairie Armand Colin, Paris : **46^e année, n° 3, juin-septembre 1953** : Séance du 28 février 1953, *Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie*. Exposé : F. ALQUIÉ. Discussion : MM. BACHELARD, BÉNICHOU, BERGER, BURGELIN, MESNAGE, SLAZI, SCHUHL, ULLMO, WAHL, WOLFF. — **Octobre-décembre 1952-1953** : Séance du 25 avril 1953, *La physique quantique restera-t-elle indéterministe ?* Exposé : LOUIS DE BROGLIE. Discussion : MM. BACHELARD, BAUER, BÉNÉZÉ, DESTOUCHES, LENOIR, METZ, SLAZI, ULLMO, WAHL.

DIALECTICA, revue internationale de philosophie de la connaissance, Neuchâtel, Suisse, **1953, Vol. 7, n° 1** : M. ALTWEGG, *Theorie und Erfahrung*. — L. HUSSON, *Théorie et expérience*. — P. BERNAYS, *Diskussionsbemerkung zum Referat von Herrn Husson*. — A. WITTENBERG, *Quelques remarques sur la dualité théorie-expérience en morale*. — F. GONSETH, *Remarques sur un exposé de H. Dingler*. — **N° 2** : H.-L. MIÉVILLE, *Des constituants formels de l'idée de vérité et de leur signification ontologique*. — D. CHRISTOFF, *Pensée formelle et pensée dialecticienne*. — S. GAGNEBIN, *Brèves réflexions sur le principe d'identité et la norme de concordance (réponse à M. Miéville)*. — F. GONSETH, *Réponse à M. H.-L. Miéville*. — H. B. CURRY, *Theory and Experience*.

DIVUS THOMAS, publiée par le Collegio Alberoni, Plaisance, Italie : **LVI^e année, 1953, juillet-décembre** : G. GEENEN, *Doctrinae Concilii Chalcedonensis usus et influxus in theologia S. Thomae Aquinatis*. — A. PEREGO, *Fine ed essenza della società conjugale*. — G. F. ROSSI, *Gli Opuscoli di S. Tommaso d'Aquino*. — T. PIATTI, *Uno storico centenario : S. Bernardo di Chiaravalle (1153-1953)*. — G. SCALTRITI, *Prime conclusioni dottrinarie dopo il V Centenario di Savonarola*. — G. F. ROSSI, *Discordanza o concordanza Tomista ?* — C. FABRO, *Il XVI Congresso Nazionale di Filosofia (Bologna, 19-22 marzo 1953)*. — A. PEREGO, *Naturale e soprannaturale*. — G. CROSGNANI, *Sullo sviluppo del dogma*.

DIVUS THOMAS, publiée par des professeurs de l'université de Fribourg en Suisse, sous la direction du D^r G. M. Häfele, o.p. : **31^e année, n° 3, septembre 1953** : M. A. V. D. OUDENRIJN, *Vom Sinne des Hohen Liedes*. — A. M. HORVÁTH, *Das Satzband und das göttliche Licht*. — J. F. GRONER, *Geistesgeschichtliche Würdigung der thomistischen Gewissenslehre*. — A. ZYCHLINSKI, *Der wichtigste Augenblick im Menschenleben*. — E. ROEDER V. DIERSBURG, *Aristoteleszitate bei Thomas von Aquin*. — N. WICKI, *Das « Prognosticon futuri saeculi » Julians von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus*.

DOMINICAN STUDIES, publiée par les Dominicains d'Angleterre aux Blackfriar Publications, St. Giles, Oxford : **Vol. VI, 1953** : G. MATHEW, *The Origins of Eucharistic Symbolism*. — J. STEAD, *Perichoresis in the Christological Chapters of the De Trinitate of Pseudo-Cyril of Alexandria*. — R. POTTER, *The Hallowing of Creatures : An Exegetical and Theological Inquiry*. — C. A. MEREDITH, *The Figures and Moods of the n-Term Aristotelian Syllogism*. — D. P. HENRY, *Numerically Definite Reasoning in the Cur Deus Homo*. — I. THOMAS, *Kihwardby on Conversion*. — E. COLLEDGE, *The Büchlein der Ewigen Weisheit and the Horologium*. — W. GUMBLEY, *A Fragment of the Acts of an English Dominican Chapter of the Early Fifteenth Century*. — C. SMITH, *Some Aspects of the Scholastic Career of Archbishop Winchelsey*.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS, publiée par les Facultés de théologie des Jésuites en Espagne, aux Éditions Fax, de Madrid : **Vol. : 27, n° 106, juillet-septembre 1953** : I. RABENECK, *De principio identitatis comparatae et mysterio SS. Trinitatis secundum Concilium Lateranense IV*. — R. NORTH, *El nuevo « santuario » de Jericó*. — S. PÁRAMO, *La paz de Cristo en el Nuevo Testamento*. — **Octobre-décembre** : F. SOLA, *La Corredención Mariana, en los escritos de S. Bernardo*. — F. ALONSO BARGENA, *El progreso dogmático a la luz de la encíclica « Humani Generis »*.

ÉTUDES (LES) PHILOSOPHIQUES, publiée sous la direction de M. Gaston Berger aux Presses universitaires de France, Paris : **1953, huitième année, n° 3, juillet-septembre** : A. REYMOND, *L'expérience métaphysique et l'activité de juger*. — J. SEGOND, *L'idéalisme néo-platonicien de Berkeley*. — J. MOREAU, *Valeur et objectivité*. — M. F. SCIACCA, *Deux mille trois cents ans après sa mort*. — A. VANDEL, *La création interprétée par un biologiste*. — R. MUCCHIELLI, *Introversion et extraversion selon Kretschmer, Jung et Rorschach*. — J. C. PIGUET, *Du dialogue*. — U. MARQUET, *Perspectives sur l'unité de la connaissance et de l'amour*.

FRANCISCAN STUDIES, publiée par The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York : **Vol. 13, nn. 2-3 : Juin-septembre 1953** : V. MESSERICH, *An Apodictic Approach to Reality*. — E. M. BUYTAERT, *Damascenus Latinus : On item 417 of Stegmüller's Repertorium Commentariorum*. — D. VAN DEN EYNDE, *Nouvelles précisions chronologiques sur quelques œuvres théologiques du XII^e siècle*. — K. F. LYNCH, *Some Fontes of the Commentary of Hugh de Saint-Cher : William of Auxerre, Guy d'Orchelles, Alexander of Hales*. — J. R. CRESSWELL, *Duns Scotus on the Will*. — H. B. GUTMAN, *Jonah and Zachariah on the Sistine Ceiling*. — P. C. PIANA, *Antonius de Bitonto, O.F.M., Praedicator et Scriptor Saec. XV*. — I. BRADY, *Commentary : Recent Works on Saint Francis*. — **Décembre** : F. PELSTER, *The Authority of St. Thomas in Catholic Schools and the Sacred Sciences*. — C. BÉRUBÉ, *La connaissance intellectuelle du singulier matériel chez Duns Scot, chap. II*. — M. PASIECZNICK, *John de Bassolis, O.F.M. (I)*. — H. L. DOERR, *The Social Studies in the Seminary, Their Content According to Recent Documents of the Holy See*.

GIORNALE DI METAFISICA, publiée sous la direction du D^r M. F. Sciacca, de l'université de Gênes : **VIII^e année, n° 4, juillet-août 1953** : L. STEFANINI, *Personalismo e ontologia*. — S. BRETON, *Le problème de l'être spirituel*. — M. ADRIANI, *Le « Lettère sul dogmatismo e il criticismo » di Schelling nelle considerazioni di un lettore contemporaneo*. — **Septembre-octobre** : M. F. SCIACCA, *Problema della scienza e scientismo*. — A.

PONCEAU, *Histoire et destinée*. — V. GIORGIANNI, *Il trascendentalismo metafisico Rosminiano*. — R. CRIPPA, *Nota sulla « concretezza » blondeliana*. — **Novembre-décembre** : M. F. SCIACCA, *Duecento anni dopo la sua morte*. — A. HILCKMAN, *La scienza comparata delle civiltà secondo Feliks Koneczny*.

GREGORIANUM, publiée par les professeurs de l'Université pontificale grégorienne, Rome : **Vol. XXXIV, n° 3, 1953** : P. TACCHI VENTURI, *L'inaugurazione della Pontificia Università Gregoriana (1553)*. — G. DE BROGLIE, *La vraie notion thomiste des « praeambula fidei »*. — A. MARC, *L'idée de révélation*. — **N° 4** : G. VILLOSLADA, *Las cátedras de Derecho Canónico, Historia Eclesiástica y Liturgia en el antiguo Colegio Romano*. — G. RAMBALDI, *Contrizione, attrizione e loro efficacia*. — P. HOENEN, *De connexionibus necessariis inter actus existenciales*.

HARVARD (THE) THEOLOGICAL REVIEW, publiée par The Faculty of Divinity, Harvard University, Cambridge, Mass. : **Vol. XLVI, n° 3, juillet 1953** : W. D. DAVIES, *« Knowledge » in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25-30*. — J. M. BAUMGARTEN, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumrān) Scrolls*. — E. L. ALLEN, *Representative Christology in the New Testament*. — A. H. M. JONES, *St. John Chrysostom's Parentage and Education*. — **Octobre** : M. P. NILSON, *The Bacchic Mysteries of the Roman Age*. — E. R. SMOTHERS, *Chrysostom and Symeon (Acts XV, 14)*. — R. M. DAWKINS, *Notes on Life in the Monasteries of Mount Athos*. — C. ROBERTS, *An Early Papyrus of the First Gospel*. — E. R. GOODENOUGH, C. B. WELLS, *Military Chaplains in the Roman Army*.

HIBBERT JOURNAL, revue de religion, théologie et philosophie, éditée par L. A. Garrard, Londres : **Vol. LI, juillet 1953** : S. G. LEE, *Robert Hibbert and his Religious Background*. — C. PALMER, *The Death Instinct and Western Man*. — G. H. POYSEY, *Ancient Light on a Modern Problem*. — M. BODKIN, *Poetry and the Human Condition*. — C. W. M. GELL, *Schweitzer and Radhakrishnan : A Comparison, II and III*. — D. W. GUNDRY, *The Comparative Study of Religions. Its Necessity*. — A. N. MARLOW, *Renunciation and Discipline*. — A. C. FOX, *The « Ethic » of Jesus and his « Theology »*. — A. W. ARGYLE, *Does « Realized Eschatology » Make Sense ?* — G. POIROT, *And Now the Atomic Clock*. — **Octobre** : H. J. McLACHLAN, *Michael Servetus : A Cause Célèbre*. — A. CRONBACH, *The Linguistics of Theism*. — D. W. GUNDRY, *The Comparative Study of Religions. Its Dangers*. — I. MATTUCK, *Judaism and the Future*. — E. MARMORSTEIN, *Judaism's Prospects*. — E. L. ALLEN, *Existentialism and Christian Theology*. — C. BAYNES, *Towards a New Modernism*. — D. A. ROUTH, *The Churches and Science*. — F. H. HEINEMANN, *Theologia Diaboli*. — A. D. BELDEN, *The Problem of Church and State*.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, 515 W. 116th St., New-York 27 : **Vol. L, n° 14, 2 juillet 1953** : A. GEWIRTH, *The Distinction between Analytic and Synthetic Truths*. — C. HARTSHORNE, *The Monistic Theory of Expression*. — **16 juillet** : I. SCHEFFLER, *Anti-Naturalist Restrictions in Ethics*. — J. HARTNACK, *Some Remarks on Causality*. — **30 juillet** : K. B. PRICE, *Is a Work of Art a Symbol ?* — **13 août** : H. L. PARSONS, *Reality, Value, and Growth*. — **27 août** : V. LOWE, *Belief in Unobserved Contemporary Reality : A Realistic Experiential Analysis*. — **10 septembre** : W. KENT, *Classifications of Philosophies*. — **24 septembre** : O. A. JOHNSON, *Rightness, Moral Obligation and Goodness*. — A. SESONSKE, *On the Skepticism of Ethics and Language*. — **8 octobre** : P. NOCHLIN, *Reducibility and Intentional Words*. — **22 octobre** : C. A. SCHUSTER, *Rapprochement in Value Theory*. — C. H. HAMBURG, *Whereof One Cannot Speak*. — **5 novembre** : J. L. JARRETT, *Art as Cognitive Experience*. — F. W. HERRING, *What Has Reason to Do with Morality*. — **19 novembre** : S. HOOK, *The Quest for « Being »*. — **3 décembre** : A. VISALBERGHI, *Remarks on Dewey's Conception of Ends and Means*. — J. O'CONNOR, *Indeterminate Situation and Problem in Dewey's Logical Theory*. — M. NATANSON, *George H. Mead's Metaphysic of Time*. — **17 décembre** : J. H. RANDALL, *On Being Rejected*.

MARIANUM, publiée par les Pères Servites de Marie du collège Saint-Alexis à Rome : **XV^e année, 1953, fasc. 3** : B. CAPELLE, *L'Assunzione e la Liturgia*. — G. M. ROSCHINI, *On the Nature of the Corredemptive Merit of the Blessed Virgin Mary*. — T. GALLUS, *Doctrina assumptionis apud Iodocum Clichtoveum (1543)*. — M. TOGNETTI, *L'Immacolata al Concilio Tridentino*. — **Fasc. 4** : PIUS PP. XII, *Litterae Encyclicae « Fulgens Corona »*. — G. PHILIPS, *Perspectives mariologiques. Marie et l'Église. Essai bibliographique, 1951-1953*. — L. DI FONZO, *S. Antonius Patavinus assumptionis marialis testis*. — F. SPEDALIERI, *Il Protovangelo. Nuovo saggio di interpretazione mariologica*. — M. TOGNETTI, *L'Immacolata al Concilio Tridentino*.

MODERN (THE) SCHOOLMAN, publiée par St. Louis University, Missouri : **Vol. XXXI, n° 1, novembre 1953** : W. HESS, *Poetry as Illustrating Verbal Reference*. — L. J. ESLICK, *The Dyadic Character of Being in Plato*.

NEW (THE) SCHOLASTICISM, publiée par The American Catholic Philosophical Association, The Catholic University of America, Washington 17, D. C. ; **Vol. XXVII, n° 3, juillet 1953** : C. J. O'NEIL, *Aristotle's Natural Slave Reexamined*. — Y. R. SIMON, *From the Science of Nature to the Science of Society*. — I. BRADY, *The New Aristotle*. — **Octobre** : H. T. SCHWARTZ, *Plato, Aristotle, St. Thomas, and Univocity*. — H. REITH, *The Marxists Interpret the Pre-Socratics*. — A. N. PRIOR, *On Some Consequentiae in Walter Burleigh*.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, publiée par les Facultés S.J., S. Albert-de-Louvain, **85^e année, n° 7, juillet-août 1953** : L. MALEVEZ, *La gratuité du surnaturel (II)*. — A. SNOECK, *Fécondation inhibée et morale catholique*. — E. MASSAUX, *État actuel de la critique textuelle du Nouveau Testament*. — B. COLLIN, *Question et problème des Lieux-Saints*. — **Septembre-octobre** : P. LORSON, *Saint Bernard devant la guerre et la paix*. — R. GUELLUY, *La portée religieuse du dogme de la création*. — J. LÉVIE, *La méditation fondamentale des Exercices de saint Ignace à la lumière de saint Paul*. — R. TROISFONTAINES, *La prière et son exaucement d'après Gabriel Marcel*. — A. HAYEN, *L'Église et le temporel : « Les Métamorphoses de la Cité de Dieu »*. — **Novembre** : A. SNOECK, *Morale catholique et devoir de fécondité*. — G. ISAYE, *Les robots et l'esprit*. — A. HAYEN, *Laïcité et magnanimité*. — M. VAUSSARD, *L'Église catholique, la guerre et la paix*. — **Décembre** : H. VAN DEN BUSSCHE, *L'attente de la grande Révélation dans le quatrième évangile*. — B. PIAULT, *De la médiation de la Vierge Marie*. — G. DEJAIFVE, *Oecuménisme et Catholica (I)*. — À la recherche de l'« Una Sancta ». — J. BEYER, *Aux origines des Instituts séculiers*.

PENSAMIENTO, publiée par les Facultés de philosophie de la Compagnie de Jésus en Espagne aux Éditions Fax de Madrid : **Vol. 9, n° 35, juillet-septembre 1953** : J. M. ALEJANDRO, *Jorge Ruiz de Santayana*. — J. MUNOZ, *La esperanza : sus componentes afectivo y cognoscitivo*. — **Octobre-décembre** : V. ANDÉREZ, *Indicios antropogenésicos en el hombre comparado con animales infraprimáticos*. — B. P. ARGOS, *Fenomenología del conocimiento*.

PHILOSOPHICAL (THE) QUARTELY, publiée par l'Université de St. Andrews, Écosse : **Vol. 3, n° 12, juillet 1953** : P. MUNZ, *Historical Understanding*. — R. J. HIRST, *Mathematics and Truth*. — I. LECLERC, *Whitehead's Transformation of the Concept of Substance*. — A. C. LLOYD, *Plato's Later Dialogues*. — D. J. ALLAN, *Fragmenta Aristotelica*. — M. GINSBERG, *Comparative Ethics*. — **Octobre** : E. E. HARRIS, *Misleading Analyses*. — N. MALCOLM, *Direct Perception*. — A. N. PRIOR, *Three-Valued Logic and Future Contingents*. — P. G. WINCH, *The Notion of « Suggestion » in Thomas Reid's Theory of Perception*. — M. H. CARRÉ, *Ralph Cudworth*.

PHILOSOPHY, publiée par The Royal Institute of Philosophy, Macmillan et Co., Londres : **Vol. XXVIII, n° 106, juillet 1953** : V. SAMUEL, *Man's Ideas About the Universe*.

— W. H. WALSH, *On the Philosophy of Hegel*. — J. B. COATES, *Existentialism*. — R. K. HARRISON, A. N. Whitehead: *On Good and Evil*. — A. FLEW, *Images, Supposing and Imagining*. — **Octobre** : J. N. FINDLAY, *On Having in Mind*. — M. MACDONALD, *Linguistic Philosophy and Perception*. — J. A. BRUNTON, *Berkeley and the External World*. — P. LEON, *Existentialism and Metaphysics*.

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, publiée par l'université Buffalo, Buffalo, N. Y. : **Vol. XIV, n° 1, septembre 1953** : A. SCHUETZ, *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action*. — W. C. SALMON, *The Uniformity of Nature*. — J. KAMINSKY, *Metaphysics and the Problem of Synonymity*. — E. H. MADDEN, *Pragmatism, Positivism, and Chauncey Wright*. — **Décembre** : J. WILD, *An Examination of Critical Realism with Special Reference to Mr. C. D. Broad's Theory of Sensa*. — T. CZEZOWSKI, *Ethics as an Empirical Science*. — R. MCNAUGHTON, *A Metrical Concept of Happiness*. — S. THAYER, *Ultimate Commitments in Morals and the Pragmatic Imperative*. — V. M. ROOT, *Eternal Objects, Attributes, and Relations in Whiteheads' Philosophy*. — R. M. MARTIN, *On the Semantics of Hobbes*. — R. N. BECK, *Descartes's Cogito Reexamined*. — G. WILLIAMS, *Naturalistic Metaphysics and the Two Evolutions of Man*.

PHILOSOPHY OF SCIENCE, publiée par The Philosophy of Science Association, William et Wilkins Co., Baltimore, Md. : **Vol. 20, n° 3, juillet 1953** : A. C. BENJAMIN, *Some Theories of the Development of Science*. — A. W. BURKS, *Presupposition Theory of Induction*. — A. EDEL, *Concept of Values in Contemporary Philosophical Value Theory*. — P. A. CARMICHAEL, *The Metaphysical Matrix of Science*. — Y. BAR-HILLEL, *Some Linguistic Problems Connected with Machine Translation*. — **Octobre** : W. E. BITTLE, *Language and Culture Areas*. — C. W. CHURCHMAN, *Concepts without Primitives*. — C. W. MILLS, *Research in Current Social Studies*. — P. J. VAN HEERDEN, *What is Matter?* — C. L. GOLIGHTLY, *The James-Lange Theory : A Logical Post-mortem*. — R. D. CHESSICK, *Neurological Studies and Philosophical Problems*. — H. HOCHBERG, *Empirical Philosophy of Roger and Francis Bacon*.

REVIEW (THE) OF METAPHYSICS, publiée sous la direction de M. Paul Weiss à 201 Linsly Hall, Yale University, New Haven, Conn. : **Vol. VII, n° 1, septembre 1953** : D. C. WILLIAMS, *On the Elements of Being (I)*. — E. VIVAS, *The Object of the Poem*. — I. C. LIEB, *Logical Constants (I)*. — R. BRUMBAUGH, *Preface to Cosmography*. — R. KRONER, *Mure and Other English Hegelians*. — J. C. HADEN, *The Challenge of the History of Science (I)*. — C. W. CHURCHMAN, *A Critique of Scientific Critiques*. — **Décembre** : D. C. WILLIAMS, *On the Elements of Being (II)*. — S. B. TAUBES, *The Nature of Tragedy*. — A. G. A. BALZ, *Concerning the Ontological Argument*. — N. LAWRENCE, *Single Location. Simple Location and Misplaced Concreteness*.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, publiée par la Faculté pontificale de philosophie de Braga, Portugal : **Tome IX, fasc. 3, juillet-septembre 1953** : D. MARTINS, *O Comunismo Existencialista de M. Merleau-Ponty*. — C. GIACON, *É possível uma Filosofia da História?* — A. DE MAGALHÃES, *Para a compreensão de Teixeira de Pascoas*. — H. MEYER, *O Valor da Moral Natural se Deus não existisse*. — **Octobre-décembre** : S. TAVARES, *P. da Fonseca, Sua Vida e Obra*. — C. ABRANCHES, *Fonseca e a Renovação Escolástica*. — R. CENAL, *P. da Fonseca e a Liberdade Divina*. — D. MARTINS, *Essência do Saber filosófico, segundo P. da Fonseca*. — C. GIACON, *O Neo-aristotelismo de P. da Fonseca*. — S. TAVARES, *Fonseca e a Ciência Média*.

REVISTA DE TEOLOGÍA, publiée sous la direction de M^{gr} Enrique Rau, La Plata, Argentine : **III^e année, n° 11, 1953** : LA DIRECCIÓN, *La muerte de los dioses*. — E. RAU, *Teología y humor, base real de la cultura europeo-cristiana*. — A. PESCE, *Vitalidad de la Fe en el Hombre cristiano*. — **N° 12** : LA DIRECCIÓN, *La Iglesia, centro de interés en el*

mundo de hoy. — N. MÖRS DORF, *Fundamentos del derecho de la Iglesia.* — K. ADAM, *El Sacerdocio y el Pueblo.* — E. E. MONTERO, *Los dos Poderes : la Iglesia y el Estado.*

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, publiée à Bruxelles, 19, avenue du Manoir, sous la direction de Jean Lameere : **VII^e année, n° 25, 1953, fasc. 3** : A. J. AYER, *Truth.* — J. N. FINDLEY, *Wittgenstein's Philosophical Investigations.* — J. O. URMSON, *Some Questions Concerning Validity.* — S. HAMSHIRE, *Self-knowledge and the Will.* — **Fasc. 4** : E. SOURIAU, *L'esthétique de Benedetto Croce.* — J. CHAIX-RUY, *La genèse de l'historicisme chez Benedetto Croce.* — G. CALOGERO, *Croce e la scienza giuridica.* — M. LEROY, *Benedetto Croce et les études linguistiques.* — J. RUMMENS, *Bibliographie crocienne.* — J. O. URMSON, *Bibliography of Analytic Philosophy.*

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, Librairie Armand Colin, Paris : **58^e année, n° 3, juillet-septembre 1953** : B. GROETHUYSEN, *Introduction à la philosophie de l'art.* — R. RUYER, *Expériences mentales sur la mort et la vie.* — E. LEVINAS, *Liberté et commandement.* — R. CAILLOIS, *Attitudes et catégories selon Eric Weil.* — R. TOULEMONT, *La vocation actuelle de la sociologie de Georges Gurwitsch.* — **Octobre-décembre** : B. GROETHUYSEN, *Introduction à la philosophie de l'art (fin).* — V. GOLDSCHMIDT, *La théorie platonicienne de la dénonciation.* — F. CUZIN, *Notes sur la mort d'autrui.* — S. BLONDEL, *Essai d'une fusion des conceptions déterministes et indéterministes.* — R. RUYER, *Le matérialisme rationnel d'après G. Bachelard.* — V. JANKÉLÉVITCH, *Mystique et dialectique chez Jean Wahl.*

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER, publiée sous la direction de MM. É. Brehier et P. Masson-Oursel, aux Presses universitaires de France, Paris : **1953, n° 7 à 9, juillet-septembre** : É. BRÉHIER, *Les analogies de la création chez Çankara et chez Proclus.* — L. RENOU, *Les débuts de la spéculation indienne.* — P. MASSON-OURSSEL, *La connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'orientalisme.* — R. MONDOLFO, *L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote.* — R. SCHAEFER, *L'itinéraire dialectique des « Lois » de Platon et sa signification philosophique.* — **Octobre-décembre** : A. MAYER, *Cinquante ans de physiologie.* — G. BOULIGAND, *Tendances mathématiques nouvelles du XX^e siècle.* — R. BLANCHÉ, *Logique 1900-1950.* — P. AUGER, *Le microfinalisme.*

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, publiée par la Société philosophique de Louvain aux Éditions de l'Institut supérieur de philosophie : **Tome 51, août 1953** : G. VERBEKE, *Guillaume de Moerbeke, traducteur de Proclus.* — G. VAN RIET, *La théorie thomiste de la sensation externe.* — H. WANG, *Quelques notions d'axiomatique.* — A. MANSION, *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote.* — **Novembre** : L. DE RAEYMAEKER, *In memoriam : Léon Noël.* — J. DEFEVER, *La preuve transcendante de Dieu.* — A. GUGGENBERGER, *Orientations métaphysiques dans l'Allemagne d'aujourd'hui.* — L. VANDER KERKEN, *L'expérience esthétique du temps.* — L. VAN HAECHT, *Les racines communes de la phénoménologie, de la psychanalyse et de l'art contemporain.* — L. HENKIN, *On the Primitive Symbols of Quine's « Mathematical Logic ».*

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, publiée par les Dominicains français du Saulchoir, Étiolles (S.-et-O.) : **Tome XXXVII, n° 3, juillet 1953** : T. DEMAN, *Le « De officiis » de S. Ambroise dans l'histoire de la théologie morale.* — A.-M. DUBARLE, *Une source du livre de la Sagesse ?* — G. LÉGER, *Bulletin d'histoire de la philosophie : Philosophie moderne.* — M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS, *Bulletin de philosophie des sciences.* — TH. CAMELOT, P.-M. GY, A. DUVAL, Y. CONGAR, *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes.* — **Octobre** : D. H. SALMAN, *Science et philosophie naturelle.* — C. MOHRMANN, *Epiphania.* — D.-H. SALMAN, *Bulletin de psychologie.* — H.-F. DONDAINE, Y. CONGAR, CH.-V. HÉRIS, *Bulletin de théologie.*

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES, publiée sous la direction des professeurs de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, Strasbourg (Bas-Rhin) : **27^e année, n° 3, juillet 1953** : J. SCHMITT, *L'Église de Jérusalem ou la « Restauration » d'Israël d'après Actes, I-V*. — J. DANIELOU, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*. — J. ROHMER, *L'intentionnalité des sensations de Locke à Berkeley*. — **Octobre** : M. NÉDONCELLE, *L'influence de Newman sur Les yeux de la foi de Rousselot*. — R. FLUCK, *Guillaume de Tournai et son traité De modo docendi pueros*. — P. DE VOOGHT, *Huss a-t-il enseigné la Remanentia substantiae post consecrationem ?*

REVUE THOMISTE, publiée par les Dominicains de l'École de théologie de Saint-Maximin, Var, France : **1953, n° 2** : F. M. BRAUN, *La théologie biblique*. — H. DIEPEN, *L'Assumptus Homo à Chalcédoine (II)*. — M. CORVEZ, *La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger*. — C. D. BOULOGNE, *Le Baptême, consécration de la personnalité humaine*. — H. LECLÈRE, *Fénelon, critique de Malebranche*. — P. MESNARD, *La pédagogie évangélique de Zwingli*. — **N° 3** : C. JOURNET, *L'univers antérieur à l'Église*. — J.-M. HENRI-ROUSSEAU, *L'être et l'agir*. — C. COURTÈS, *Le langage et la doctrine du temps chez Aristote*. — P. BLANCHARD, *Studiosité et curiosité*. — M. LABOURDETTE, *Livres de théologie et d'histoire*. — M. CORVEZ, *Chronique heideggérienne*. — R.-L. BRUCKBERGER, *L'agonie spirituelle de l'Europe*. — T. CALMEL, *L'Église et l'art*.

REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, (section spéciale), Ottawa, Canada : **Vol. 23, n° 3, juillet-septembre 1953** : G. BÉRUBÉ, *L'ascension de l'esprit vers les vérités universelles*. — J. CROTEAU, *Personnalisme thomiste*. — **Octobre-décembre** : G. MICHIELS, *Les messes manuelles*. — A. STROBEL, *Chronique biblique. Ancien Testament*. — S. PAGANO, *Récitations bibliques*.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, publiée par la Faculté de philosophie de l'université du Sacré-Cœur de Milan : **XLV^e année, fasc. IV, juillet-août 1953** : E. BERTOLA, *La dottrina psicologica di Isacco di Stella*. — A. BONETTI, *Il concetto di realtà come atto creativo nel pensiero di Vincenzo Gioberti*. — M. L. PROTO PISANI, *Il sentimento nella filosofia di Giovanni Gentile*. — **Septembre-octobre** : B. MAJOLI, *La filosofia dell'esistenza di F. G. Schelling*. — C. FERRO, *Metafisica ed etica nel « De bono » di S. Alberto Magno*. — **Novembre-décembre** : A. GEMELLI, *Parole di apertura del Congresso*. — C. MAZZANTINI, *Il contributo della Grecia alla metafisica classica*. — U. PADOVANI, *Il contributo del medioevo cristiano alla metafisica classica*. — C. OTTAVIANO, *L'idealismo trascendentale e la metafisica classica*. — C. FABRO, *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale*. — F. OLGATI, *Il problema della « filosofia cristiana » e la metafisica*. — G. BONTADINI, *La metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo*.

SAPIENZA, publiée par les Dominicains d'Italie, Via Castelfidardo 47, Rome : **VI^e année, n° 4, juillet-août 1953** : G. SANTORO, *La natura delle « Note » della vera Chiesa*. — B. BRUNELLO, *Profilo speculativo di Rosmini*. — A. GUZZO, G. GIACON, *Il problema della scienza*. — B. D'AMORE, *Il problema della filosofia, oggi (II)*. — A. PEROTTO, *Amore e amicizia*. — **Septembre-octobre, novembre-décembre** : G. CALÁ ULLOA, *« L'uomo » in un recente discorso di Pio XII e nel pensiero di S. Tommaso*. — G. SANTORO, *La natura delle « Note » della vera Chiesa*. — V. FERRARI, *L'amore nella vita umana secondo l'Aquinat*. — A. SONELLI, *Il problema etico della proprietà ieri e oggi*.

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES, publiée par les Facultés de théologie et de philosophie de la Compagnie de Jésus, Montréal : **Vol. V, fasc. 3, octobre 1953** : R. MORENCY, *Nature de l'action immanente (II)*. — F. BOURASSA, *Sacrifice sacramentel*. — A. J. MACDOUGALL, *The Occlusive Pessary Problem*.

SCUOLA (LA) CATTOLICA, publiée par le Seminario Arcivescovile, Milan : **LXXXI^e année, fasc. 4, juillet-août 1953** : C. MELZI, *Stato e Chiesa : Problemi*. — E. ODETTO

Gerolamo Savonarola (II). — A. ASNAGHI, *I cento anni di Vladimir S. Solov'ev.* — **Sep-tembre-octobre** : G. Basetti-Sani, *I Commandamenti di Dio nel Corano.* — R. MORETTA, *Chi fu la peccatrice che unse d'unguento Gesù ?*

THEOLOGICAL STUDIES, publiée par les Jésuites des États-Unis, Woodstock, Md : **Vol. XIV, n° 3, septembre 1953** : G. FRÉNAUD, *Simone Weil's Religious Thought in the Light of Catholic Theology.* — F. ENGEL-JANOSI, *The Historical Thought of Ernst von Lasaulx.* — F. L. MORIARTY, *Bulletin of the Old Testament.* — **Décembre** : B. VAN ACKEREN, *Reflections on the Relation between Philosophy and Theology.* — J. C. MURRAY, *Leo XIII : Two Concepts of Government.*

THOMIST (THE), publiée par les Dominicains des États-Unis, Washington 17, D.C. : **Vol. XVI° n° 3, juillet 1953** : G. STEVENS, *The Disinterested Love of God.* — M. C. WHEELER, *Actual Grace According to St. Thomas.* — W. R. O'CONNOR, *Natural Appetite.* — **Octobre** : D. A. DILLON et J. A. OESTERLE, *Moral Philosophy in the Catholic College.* — M. CHARLESWORTH, *The Meaning of Existentialism.* — G. STEVENS, *The Disinterested Love of God (Cont.).* — T. V. FLYNN, *The Cogitative Power.*

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN JUIN MIL NEUF CENT
CINQUANTE-QUATRE

